

**الخطاب الفلسفى عند ابن رشد
وأثره فى كتابات محمد عبده
وزكى نجيب محمود**

دكتور

عصمت نصار

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
بجامعة القاهرة - فرع بنى سويف

دار العلم بالفيوم

٢٠٠٢ م

مقدمة

يرى كاتب هذه السطور ، أو يكاد يلمح في عيون قرائه العديد من النظرات التي تعبر عن الارتياح في مصداقية العنوان الذي عنون به هذا البحث ، ولعل مرجع ذلك يعود إلى تلك التساؤلات التي تجول في أذهانهم وقد لا تجد صدى أو إجابة عنها في تلك الكتابات السالفة عن : ابن رشد أو محمد عبده أو زكي نجيب محمود ، وما عساها أن تكون تلك الرابطة التي تربط بين هؤلاء ؟ ، وما المقصود بالخطاب* الرشدي الذي تجاوز

* الخطاب Discourse :- يعرفه اللغويون بأنه رسالة أو رأي يحمل كاتب أو متحدث ويعبر عنه ، وهو يرتبط من هذه الزاوية بفن الخطابة - أي الكلام المنثور المسجوع - من ناحية ، ويعلم البلاغة في عرض الأفكار بأسلوب مقنع من ناحية أخرى . ولهذا العلم عند الأدباء العرب خمسة شروط :- أولها الابتكار في الكشف عن الأدلة والبراهين ، وثانيها حسن ترتيبها ، وثالثها البيان والفصاحة في عرض المضمون بكلام واضح ، ورابعها الواعة في أداء الخطاب الشفهي ، وخامسها قوة التناكرة في الاستشهاد . وترجع إلى أفلاطون أول محاولة جادة لمهدف إلى ضبط حدود المفهوم الفلسفي للخطاب وشحنه بدلالات الخاصة ، استنادا إلى قواعد عقلية محددة ، الأمر الذي يمكن معه التأكيد على أنه مع تلك المحاولة الأولى بدأت تبلور ملامح الخطاب الفلسفي الحقيقي في الثقافة اليونانية . ويعرف أرسطو الخطاب : بأنه الكلام المنفع الذي يستند على المبادئ الكلية في صياغة الابهة البرهانية ، وكذا في اجتناب الأذهان واستمالة المواقف . وقد تابعه في ذلك معظم المنطقيين في الفلسفة العربية بداية من الفارابي وانتهاء بـسأين طلموس -تلميذ ابن رشد - ، الذي عرفه بأنه : فن الإقناع الذي يسعى إلى التصديق وهو أقل من البرهان . والخطاب عند المنطقيين قياس مركب من مقدمات صادقة أو احتمالية أو ظنية ، والغرض منه التأكيد على معنى أو إثبات رؤية . والخطاب بمعناه الإجمالي : هو حديث ذو طابع توجيهي منطوقا كان أو مكتوبا ، ويتعلق بموضوع ديني أو أدبي أو سياسي أو علمي أو فلسفي . والخطاب كمصطلح لا يبعد عن هذه التعريفات فهو يعني : حديث أو رأي منطوق أو مكتوب وله مضمون ومنهج وغاية يعبر عنها صاحب الخطاب بلغة مفهومة لمستمعيه أو قرائه . وتنعقد أغراض الخطاب تبعاً للحظة التاريخية التي يكتب فيها . ويؤكد علماء الأنثروبولوجي وعلماء الاجتماع أن مضمون الخطاب - بظلال مستغل على من يربط تحليله بمنأى عن قراءة مسبقة للثقافة التي نبت فيها والظروف المحيطة به . ويعرفه ميشيل فوكو بأنه إنتاج الأمورال أو النصريحات التي يعتبرها مجتمع ما -

الحدود الزمنية والمكانية والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية لينفذ إلى العصر الحديث فيتأثر به ذلك الشيخ الأزهرى وذاك المفكر الوضعي ؟ ، أتراها محاولة تلفيق لشتات يصعب جمعها ، أم إسقاط تلفظه الوقائع التاريخية ؟ ، وهل كان لأطراف الخطاب الرشدى المزعوم خطابا واحدا يتفق في مضمونه وغايته ومنهجه ؟ ، وهل كان أصحابه على دراية ووعى بأنهم أصحاب خطابات ورسائل إصلاحية ومن ثم تخيروا اللحظة المناسبة

- صحيحة بقدر معاندة الرأي العام القائد أو الجمهور لها . وينظر لويس سومير ، وجانمر للنص باعتباره بناء قائم بذاته - بغض النظر عن موضوعه ومضمونه وكاتبه - وإن عبارته تكشف عن معناه ودلالاته ولا تحيل لشيء آخر . ومن ثم لا يعبأ التحليل هنا بالمعاني المختلفة وراء النص . ويؤكد كل من ميشيل بيثو ، وميخائيل باختين ، على ضرورة دراسة التركيبات اللغوية للنصوص وابعادها الحضارية والاجتماعية والسياسية للتعرف على دلالاتها بغض النظر عن نوع الخطاب (ديني - فلسفي - أدبي - صحفي - سياسي - أو علمي) للكشف عن الروابط والتراكيب اللغوية التي تربط بينها فيما يعرف بالبينصية . Intertextuality وقد عنيت الاتجاهات النقدية المعاصرة بدراسة وتحليل الخطاب من زوايا متعددة : - لغوية وفلسفية وتاريخية وأيدولوجية وعلمية ونفسية وذلك منذ عام ١٩٧٠ . وعلى الرغم من تباين رؤى هذه الاتجاهات للخطاب إلا أننا يمكن استنباط أسس عامة لتحليله وهى : السنظر للخطاب على أنه وحدة فعل وتفاعل وتواصل ، وليس مجرد وحدة لغوية . ضرورة الوقوف على النص الأصلي للخطاب للتعرف على مضمونه ومنهجه في عرض الأفكار وصياغة الأراء والاعتماد عن الاعتماد على الملخصات أو الاقتباسات في عملية تحليل النص . توضيح الغايات الجزئية والكلية للخطاب في ضوء دراسة متأنية للظروف التي ظهر فيها ، ومن ثم يجب معاينة نص الخطاب والاستغراق في مضمونه وذلك لتلمس مواطن التبعية ، المقاومة من قبل صاحب الخطاب للسلطة السائدة ، وكذا الكشف عن النص المصنوع عنه المستتر وراء البناء اللغوي . بيد أن النفيكيين وعلى رأسهم الفرلسمي جاك دريدا ، وما بعد الحداثيين وعلى رأسهم إيهاب حسن وجان فرانسوا ليوتار بأمریکا يرفضون هذا المنحى وينظرون إلى الخطاب عامة والفلسفي خاصة ، على أنه موضوع لرؤية ذاتية ، بمنأى عن سلطة البناء اللغوي من دال ومحلول ، وعن دلالات العبارات ومضامينها الفكرية وكذا الخلفية التاريخية والاجتماعية والسياسية التي تحوى مفاهيم مسبقة تقيد من حرية الناقد للنص . وهم لا يفرقون بين النصوص الفلسفية وغيرها وذلك لأن الخطاب في كل أشكاله يخضع لما يسمى 'باللعب الحر' Freeplay ويعطل النشاط المنطقي ، ذلك فضلا عن رفض النفيكيين لسلطة -

لنشر أفكارهم وخطتهم في التجديد ؟ *

أعتقد أنى لست في حاجة للتوضيح أن تشابه الخطابات وتواصلها يرجع إلى عاملين أساسيين : - أولهما تماثل الظروف وتكرار الأزمات أو عجز أمة ما عن اجتياز محنة أو معترك حضاري * وثانيهما انتحاء صاحب الخطاب لمنحى سابق عليه بغض النظر عن معرفة اللاحق بالسابق *

والخطاب الرشدى الذي نحن بصددده قد توفر له هذان العاملان ، فمحنة الخطاب الأول هي عين أزمة الخطاب الثانى والثالث ومن ثم توحد المضمون وكذلك الغاية في الخطابات الثلاثة * وقد انتحى المتأخر من هذه الخطابات عين المنهج السابق عليه وذلك بعد دراسة متأنية لشخصية صاحب الخطاب والبيئة التي نبت فيها والسلطات التي واجهها واللغة التي اصطنعها *

وتبدو مواطن الأصالة والطرافة التي تميز الخطابات المتشابهة عن بعضها في طبيعة اللحظة التاريخية التي ألقى فيها الخطاب ، وقدرة أصحابها على تحدى السلطة المعوقة لخطاباتهم ، ومدى أثر مضمون الخطاب في الجمهور ،

* الحقيقة على إطلاقها التي تفرضها الفلسفة في خطاباتها . وكذا فكرة تواصل الخطابات والروى بحجة إنها تحمل بين طياتها سلطة الماضى الذي يجب التخلص منه في السياق النقدي المعاصر الشاغل بالسخرية واتهمك على كل الثوابت ، والناظر إلى الوعي باعتباره معلومات والتاريخ مجرد أحداث

وفاعلية اللغة التي صيغ بها .

ويجدر بنا التنبيه أن البحث سوف ينصب على جوهر الخطاب الرشدي المصرح به وسنتجاوز عن الخطاب المسكوت عنه - أعنى ما جاء في الشروح دون المؤلفات الخالصة - وذلك لأن أثرها كان محدود وقت ظهورها من جهة ، وفى كتابات محمد عبده وزكى نجيب محمود من جهة أخرى . فالمقصود بالخطاب الرشدي التوجيهي الفلسفي هو المشروع النهضوي الذي أراد من خلاله تقويم ثقافة عصره وتحديد طبيعة العلاقة بين ثوابتها ومتغيراتها .

أما عن اختيار الكاتب لمحمد عبده وزكى نجيب محمود وجعلهما نموذجين لآثر ابن رشد في الفكر العربي الحديث دون غيرهما فيعود الى : كونهما خير من يمثل الخطاب الرشدي في القرنين التاسع عشر والعشرين . نظرا لاضطلاحهما بتحليل الواقع الثقافي المعاش لتفسيره وتغييره واهتمامهما بتوعية الرأي العام وتنقيفه ، وذلك هو عين غايصة الخطاب الرشدي ، إذ ذهب الأول إلى بعث الفلسفة الرشدية خاصة والمعارف الفلسفية عامة من جديد في الثقافة العربية بعد أفولها . وارتدى بذلك عباءة ابن رشد وراح يدافع عن الحكمة العقلية مؤكدا موافقتها للدين ،

وأن عزوف الأزهريين عنها لا مبرر له إلا الجمود والجهل الذي أفسد دينهم ودنياهم .

وقد سار الثاني على نفس النهج وبين في طور نضجه الفكري أوجه التشابه التي تربط بين أزممتنا الحضارية وبين محنة ابن رشد ، وأكد ان السبيل لإصلاح ما فسد وتقويم المعوج في ثقافتنا العربية هو بعث الخطاب الرشدي باعتباره الصيغة المناسبة للجمع بين الأصالة والمعاصرة في قضية تركيبية واحدة ، وانتحال دروبه في فض النزاع بين (الدين والعلم ، التراث والتجديد ، الأنا والآخر ، والنظر والعمل) .

وقد أعرب كلاهما عن تأثره بمنهج ابن رشد وانتحال نهجه في التأويل العقلي بعد تطويره ، وكذا في تعدد مستويات الخطاب ولغته وقد عبرت كتاباتهما عن ذلك الأثر . وتبدو مواطن الإثارة والطرافة في انتخاب الرجلين للخطاب الرشدي بعد رحلة فكرية تقلب كلاهما فيها بين العديد من المدارس الفلسفية بحثا عن ضالتهما

المنشودة لإصلاح واقع الثقافة العربية .

وتتناول هذه الدراسة أهم العناصر الرئيسية التي

تقوم عليها تحليل الخطابات الفلسفية المتمثلة في :-

- الخلفية التاريخية والثقافية للخطاب ، التي تكشف عن جدلية التفاعل بين مضمونه والبيئة الثقافية التي نشأ فيها ، وأشكال السلطة التي أحاطت به ، ومدى تحديه للمعوقات واستجابة الرأي العام القائد والتابع لرسالته .
 - مضمون الخطاب وغايته ، ويتعرض إلى الأفكار الرئيسية التي تضمنها فيشرح بواعثها وأهدافها ومنهج صاحب الخطاب في معالجتها ، ومدى إيمانه بها ومقدار نجاحه في إقناع المخاطبين بتفسيراته وتبريراته وتغييراته لها .
 - منهج الخطاب ولغته ، ويقوم بتحليل البناء اللغوي لنص الخطاب ، للكشف عن سمات أسلوبه ونهجه في طرح الآراء ، وطريقته في بناء العبارات ومدى قدرتها على التعبير عن أفكار الخطاب وتحقيق غايته .
- وسوف نجعل هذه العناصر مجرد زوايا ننظر منها لخطاب واحد وهو الخطاب الرشدي المتمثل في صور ثلاثة : أولها عند أبي الوليد ، وثانيها عند محمد عبد ، وثالثها عند زكي نجيب محمود . وذلك لتوضيح مواطن الاتفاق والاختلاف بين هذه الصور ، والتأكيد على تعانق الرؤى وتواصل الأفكار وتمائل الأساليب . والجدير بالذكر أن كاتيب هذه السطور لم يسع في تحليله لبعض النماذج من نصوص الخطاب الرشدي إلا لتوضيح تواصل الأفكار

، واثبات وحدة المنهج في الخطابات الثلاثة ، وعليه فلم
يعبأ بتوضيح الصور البلاغية والتراكيب اللفظية والبنية
الصرفية إلا بالقدر الذي يتيح له أداء مهمته الرئيسية ،

د/عصمت نصار

الخلفية التاريخية والثقافية

للخطاب الرشدي

لا غرو أن دراسة الأبعاد التاريخية والثقافية للخطاب الفلسفي تساهم مساهمة إيجابية في الكشف عن حقيقة اللحظة التاريخية للخطاب ، وتوضح مدى قوة جدلية التحدي والاستجابة التي تصاحب الخطاب عند ظهوره ، و تزيج الستار عن طبيعة المخاطبين (أصحاب السلطة بوصفهم الرأي العام القائد ، و الجمهور باعتباره الرأي العام التابع) وتبرر تكرار صيغ الخطاب أو تشابهه وتواصل مضمونه و غايته في فترات تاريخية متلاحقة ، كما أنها تعين على استجلاء المعاني المستترة وراء النص الظاهر المكتوب .

وسوف نحاول في السطور التالية الوقوف على هذه الأبعاد للخطاب الرشدي في صورته الثلاثة :- عند ابن رشد ومحمد عبده و زكي نجيب محمود .

وتتمثل الصورة الأولى للخطاب الرشدي في محاولة أبي الوليد (١١٢٦-١١٩٨م) نفسه طرح رؤية جديدة لتحديد الثوابت و المتغيرات للثقافة السائدة في مجتمعه وذلك من خلال ثلاثة مصنفات رئيسية هي :- " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

" ، و "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة "، و"تهافت التهافت " .
وتتمثل الصورة الأولى للخطاب الرشدي في محاولة أبي الوليد (١١٢٦-١١٩٨م) نفسه طرح رؤية جديدة لتحديد الثوابت و المتغيرات
للثقافة السائدة في مجتمعه وذلك من خلال ثلاثة مصنفات رئيسية هي
:- " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ، و
"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة "، و"تهافت التهافت " .

وقد رجحت الدراسات التاريخية لهذه المصنفات أنها ظهرت بين
عامي ١١٧٩ و ١١٨٠م^(١)

ويعنى ذلك أنها كتبت فى عهد أبى يعقوب يوسف بن عبد
المؤمن (١١٣٨-١١٨٤م) الذي تولى خلافة الموحدين عام
١١٦٣ م وهو فى ريعان شبابه ، و قد عرف عنه راحة العقل ، و
التمكن فى علوم اللغة العربية وآدابها و الفقه، والولع بالعلوم الطبيعية
والفلسفة وحب العلماء ، والحرص على اقتناء النفيس من الكتب
حتى أضحت له مكتبة لم يعرف مثيلا لها فى الأندلس منذ دخلها
العرب،^(٢)

ونستنتج من ذلك أن الخطاب الرشدي قد ظهر فى بيئة مناسبة
حيث وجد مساندة من سلطة الرأي العام القائد المتمثلة فى الخليفة من
جهة ، وابن طفيل (١١١٠-١١٨٥م) وابن زهر (ت ١١٦٢م) من
جهة ثانية ، وصفوة المثقفين الذين التفوا حول كرسى الخلافة وطبعوا
بطابعه من جهة ثالثة .

فقد أكدت العديد من الروايات أن ابن رشد قد ألقى خطابه تلبية لرغبة أبي يعقوب يوسف الذي كان يود تبسيط كتب أرسطو التي استغلقت عليه فهمها ، و التعرف على أغراض حكمة اليونان النظرية و مدى موافقتها للشرع . الأمر الذي أكسب الخطاب الرشدى مكانة وسلطة يصعب مناهضتها ، ذلك فضلا عن أن خطاب أبي الوليد لم يكن سوى تجديدا واستئنافا لأراء ابن طفيل حول طبيعة العلاقة بين الثوابت و المتغيرات فى الثقافة الإسلامية التي قدمها فى قصته الشهيرة (حي بن يقظان) التي حظيت بطبيعة الحال بإعجاب أبي يعقوب يوسف الذي كان يجلس ابن طفيل ويقدمه على غيره فى مجلسه^(٣) . الأمر الذي يسر قبول مضمون الخطاب الرشدى أيضا ، وأزاح من أمامه كل التحديات والمعوقات .

وسوف نبين ذلك عند تحليلنا لمضمون الخطاب وانعكاساته على البيئة التي نبت فيها .

ونخلص مما تقدم إلى أن أبا الوليد لم يتخير اللحظة التاريخية لإلقاء خطابه ، بل هيأت له ، وأن المحنة التي تعرض لها الخطاب بعد ذلك لا ترجع إلى مضمونه ومناهضة فقهاء الموحدين له بقدر ما ترجع إلى فقدان الخطاب للسلطة التي كانت تؤيده بوفاء أبي يعقوب يوسف ، وتولى ابنه المنصور (١١٦٠-١١٩٩ م) أمر الخلافة عام ١١٨٤م فقد كان على النقيض من أبيه فى أفكاره ومزاجه ، فهو شديد المحافظة فى الأمور الفقهية والشرعية وأقرب إلى التعصب منه إلى السماح فى إقامة الحدود ، وأقرب إلى الحسم والحدة فى فض

المنازعات والفصل في القضايا • ويبدو ذلك في عدائه لفقه المالكية ،
وأمره بإحراق كتبهم مثل " مدونة سحنون " و "كتاب ابن يونس " ،
ونهيته عن الاشتغال بعلم الرأي ،
وتعصبه للمذهب الظاهري ^(٤) وقد روى عنه أنه عاقب على شرب
الخمير بالقتل ، وجلد من ترك الصلاة ، ونكل بالخارجين على رأى
الجماعة مخافة الفتنة ، وقد حرم لبس الثياب الحريرية المزركشة
والمطعمة بالذهب على النساء ، وفرض على اليهود والنصارى ارتداء
ثياب زرقاء تميزهم عن المسلمين واعتزم غزو مصر ليطهرها من
البدع-على حد قوله- ^(٥) وقيل ان إجلاله للعلماء وحرصه على
حضورهم مجالسه لم يكن إلا تقليدا لسنة أبيه فحسب • ولكنه في واقع
الأمر كان أقرب لجدّه في إخلاصه للظاهرية(*) و لفقهاء الموحدين
فهو يستمد منهم قوته في الحكم وتوطيد أركان دولته الزود عنها ضد
الغزاة • ويبدو ذلك واضحا في تبنيّه لأراء شيوخيهم وخضوعه لرأيهم

(*) الظاهرية هي :- إحدى المذاهب الفقهية الإسلامية تنتسب إلى الأخذين بظاهر القرآن والسنة
والراغبين عن التأويل • و ترد إلى مؤسسها داود بن خلف ، وقد عرفت في أول عهدنا بالعراق باسم
الداودية ، ثم انتشرت بعد ذلك في فارس وخرسان وكانت أن تمحي الظاهرية في المشرق لعزوف
الفقهاء عنها وقد بحث مرة ثانية في المغرب العربي على يد ابن حزم الأندلسي • و تنحصر سمات
الفقه الظاهري في التمسك بظاهر النص و لا بصرفهم عن معناه سوى نص آخر يدل على معنى
مغاير للتأويل وهم يرفضون التأويل بالمعنى العقلي والباطني أيضا ، ويرفضون كذلك القياس
والاستحسان والمصالح المرسلّة وسد الذرائع وعمل أهل المدينة • ولا يعتنون إلا بإجماع الصحابة
فحسب • ويرفض الظاهرية التقليد وتفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكل صاحب دراية باللغة
وبعض الأمور الشرعية ، ويحرمون في التفسير الاستشهاد بشعر الجاهلية ، ويحظرون الارتكان إلى

في قضية ابن رشد ورفاقه من المشتغلين بالرأي والفلسفة^(٦)
فقد أجمعت معظم المصنفات التي تعرضت لمحنة ابن رشد على أن
التهمة التي وجهت إليه بعيدة كل البعد عن مضمون خطابه ، وأنها
ترجع إما لتجاوز ابن رشد حدود اللياقة في مخاطبته للمنصور ، أو
وصفه إياه بملك البربر ، أو تقربه من أخى المنصور حاكم قرطبة ،
وكلها أمور شخصية وسياسية . أما ما يتعلق بأمور العقيدة فيتمثل
فيما روى عن تعقيبات ابن رشد في شروحه لكتب أرسطو عن تأليه
الكواكب ، وتشكيكه - في رواية شفهية - في وجود قوم عاد^(٧) ،
ولو صحت وثبتت عليه لاستوجب قتله لا نفيه .

وان من يتأمل هذه الاتهامات في ظل العلاقة الحميمة التي كانت تربط
أبا الوليد بالمنصور سوف يدرك أنها تهم ملفقة وكان في
مقدور المنصور التجاوز عنها إلا أن الوقائع التاريخية تكشف عن
سلطة فقهاء الموحدين التي تجاوزت حد توجيه الخليفة إلى إلزامه
بطاعتهم إذ جاء خطابهم المناهض لخطاب ابن رشد في اللحظة
المناسبة حيث انشغال المنصور بأمور الحرب من جهة ، ومساندة

آراء الحنفية والمالكية ، ويعيبون على الشافعي عدم تحريمه للإجماع والاستحسان
والقياس العقلي . وتختلف ظاهرية المشرق عن المغرب بأن الأخيرة ترفض القياس بكل
معانيه ، والغلو في تخطئ علماء الفقه وعلماء الكلام إلى حد التكفير . وقد نحا عبد
المؤمن بن علي خليفة ، الموحدين منحا جديدا في الظاهرية يتسم بالشدّة والصرامة ، إذ
جمع في فقهه بين أصول الظاهرية وفقه ابن مالك المتمثل في كتابي "أعر ما يطلب" و"
موطأ المهدي" لابن تومرت ، وقد سار على نهجه حفيده المنصور ، تشدد كلاهما في
تطبيق الحدود ومعاملة أهل الذمة وتكفير مخالفيه .

الجمهور لأرائهم من جهة أخرى . فما كان على الخليفة إلا أن يضحى بصديقه استرضاء للفقهاء الذين كانوا يحسدون ابن رشد لا بوصفه فيلسوفا ، بل باعتباره غريبا عنهم ^(٨) ويبدو ذلك جليا في الخطاب الذي وجهه المنصور عقب نفيه لابن رشد و أبى جعفر الذهبي والفقير أبى عبد الله محمد بن إبراهيم المهدي المشهور بالأصولي وأبى الربيع الكفيف وأبى العباس الحافظ الشاعر ، وأكد فيه أنه لم ينكل بهؤلاء إلا انتصارا للدين وأنه لم يصاحب ابن رشد إلا لهدايته ولما عجز عن ذلك أمر بنفيه وإحراق كتبه وها هي بعض فقرات من الخطاب الذي أنشأه أبو عبد الله بن عياش كاتب المنصور بتوجيه منه " وقد كان في سالف الدهر قوم ، خاضوا في بحور الأوهام ، وأقر لهم عواقبهم ، بشفوف عليهم في الإفهام ، حيث لا داعي يدعو للحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحفا ، ما لها من خلاق ، مسودة المعاني والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها ، والحق برهانها ، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا ، ويشيدون فيها شواكل وطرقا . ذلكم ما في الله خلقهم للنار ، وبعمل أهل النار يعملون " ^(٩)

ونلاحظ من خطاب المنصور أنه قد اختار هو أيضا اللحظة المناسبة فهو ما زال على ظهر حصانه يدافع عن دولته فليس هناك بد

من تأمين ظهره في الجبهة الداخلية وذلك بنصرة فقهاء الموحدين باعتبارهم السلطة المشاركة له في حكم البلاد .

وإذا ما تابعتنا النظر إلى اللحظة التاريخية للخطاب الرشدي من زاوية أخرى ، سوف نجد أبا الوليد كان متفهما لطبيعة البيئة الثقافية الجديدة التي تبدلت فيها طبائع السلطة ، فهو لم يحاول مناهضتها أو الخوض في مصاولات يعلم مسبقا هزيمته فيها فقد جال بذاكرته حريق كتب ابن حزم (٩٩٤-١٠٦٤م) في عهد المعتضد بن عباد (١٠١٣-١٠٦٩م) وتكفير الغزالي (١٠٥٩-١١١١م) وحرق كتبه على يد فقهاء المرابطين وعلى رأسهم قاضي قرطبة أبو القاسم بن حمدين عام ١١٠٩م

لذا نجده قد سكت عن استكمال خطابه أو استئنافه رغم مكانته عند المنصور لمدة عشر سنوات - منذ تولى المنصور الخلافة حتى نفى ابن رشد عام ١١٩٥م - وقد انحصر إنتاجه الفلسفي في شروح أرسطو*^(١٠) التي يستغل على الجمهور و فقهاء الموحدين فهمها ، أي أنه اختار اللحظة المناسبة للسكوت عن الخطاب .

وحسبي في عجالة أن أناقش بعض الآراء التي نزعنا إلى العكس من ذلك ، حيث زعمت أن ابن رشد قد أعد خطابا سياسيا

* (٩) عكف أبو الوليد في هذه الحقبة على الشروح دون التصنيف فقام عام ١١٨٦م بشرح كتاب " تفسير الطبيعة " ، وفي عام ١١٨٨م كتاب "السماء والعالم" ، وعام ١١٩٠م كتاب "تفسير النفس وتفسير ما وراء الطبيعة لارسطو" ، وعام ١١٩٣م تلخيص كتاب " الحيات لجالينوس " ، وعام ١١٩٤م تلخيص جمهورية أفلاطون ، وعام ١١٩٥م مسائل في القياس لارسطو .

مضممر في تلخيصه كتاب السياسة لأفلاطون - بتحريض من أبي يحيى أخي المنصور والى قرطبة - يندد فيه بحكم الموحدين ويأمل فيه إصلاح ما فسد على يد صديقه أبي يحيى وقد أستند صاحب هذا الرأي على مجرد افتراضات واحتمالات لا ترقى لمرتبة اليقين منها :-

صلة ابن رشد الوثيقة بأبي يحيى الذي قتله المنصور عام ١١٩٣م بتهمة التآمر عليه أثناء مرضه .

قول ابن رشد في نهاية الكتاب المذكور " أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مشبب بمشيئته وفضله" (١١) .

عندي أن هذه الأسانيد يأبأها المنطق من جهة ، وترفضها الوقائع السياسة لهذه الحقبة من جهة ثانية ، وتتعارض مع طبيعة ابن رشد من جهة الثالثة .

فليس من المعقول أن يطلب من أعترم الوثوب على كرسي الخلافة من ابن رشد أن يحدثه عن المدينة الفاضلة عند أفلاطون ، فالفلسفة لم تكن في بلاد الموحدين إلا تعبيراً عن الترف ولاسيما أن أبا يحيى لم يكن يعلم الوقت الذي سوف يستغرقه ابن رشد في إنجاز ما طلب منه . أضف إلى ذلك أن الدراسات التاريخية لكتب ابن رشد لم تقطع بتحديد الفترة الزمنية التي وضع فيها هذا الكتاب، ورجحت أن يكون قد ألف قبيل النكبة مباشرة أو بعدها بقليل عام ١١٩٤م - ١١٩٦م ولو صح أن هذا الكتاب كان موجه لأبي يحيى ما تردد المنصور في قتل ابن رشد جزاء لخيانته وتطاوله على دولته . وتشهد الوقائع التاريخية أن المنصور كان دموي النزعة لا يتردد في سفك دم مخالفيه قبل أعدائه . أضف إلي ذلك أن العبارات التي وصف فيها ابن رشد - في ثنايا

الكتاب - ظلم مدينته واستبداد حكامها لا نجد لها أثرا في عريضة الاتهام التي وجهت ضده . كما أن بعض الكتابات التاريخية تؤكد أن أبا يحيى قد أعدم عام ١١٨٨ م مع أحد أشقائه وعمه بعد أن صدق شيوخ الموحدين على حكم المنصور فيهم^(١٢) .

وأخيرا أن رجلا مثل أبي الوليد في حصافته ورجاحة عقله وحسن تقديره للأمور لا يقدم على مثل هذه المخاطرة . والأصوب عندي أن ابن رشد قد بدأ كتابه "الضروري" في السياسة قبيل محنته ، وانتهى منه أثناء نكبته أو عقب عودته ويؤيد ذلك الافتراض جراءة ما فيه من آراء وتخلي صاحبها عن الحظر المعهود ، إيماننا منه بأنه ليس بعد الموت موت . ولا يستبعد أن تكون العبارات التي ذيل بها أبو الوليد كتابه موجهة للمنصور نفسه وكان ابن رشد أراد أن يلقي إليه بآخر نصائحه اليائسة .

ويبقى أن نؤكد على أن محنة ابن رشد لا ترد إلى تعصب الموحدين العقدي الذي لا يمكننا إنكاره على النحو الذي أورده ارنست رينان^(١) ، وذلك لأننا كما بينا أن خطاب ابن رشد قد تحكم في ظهوره وأفوله السلطات السياسية المحيطة به ، وجهل الجمهور وقد أكد ذلك الإمام محمد عبده^(١٤) وزكي نجيب محمود الذي بين أن إخفاق خطاب ابن رشد يرجع لافتقاره لسلطة تؤيده من الرأي العام التابع - أي الجمهور - الذي عجز عن فهم خطابه ، واستحسن وفضل خطاب فقهاء الموحدين الديني عليه^(١٥)

* * *

- أما الصورة الثانية للخطاب الرشدي في الثقافة العربية الحديثة فتبدو بوضوح في خطاب الأستاذ الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) الذي اتخذ من دفاعه عن ابن رشد وفلسفته - في مساجلة بينه وبين فرح انطون (١٨٧٤-١٩٢٢م) على صفحات مجلة الجامعة والمنار عام - ١٩٠٣ سبيلا لتحديد الثوابت والمتغيرات في الثقافة الإسلامية وتوضيح رؤيته في التجديد والإصلاح وتوجيه الرأي العام للأسس التي ينبغي عليهم اتباعها للنهوض بمصر خاصة ، والعالم الإسلامي عامة^(١٦) ويتمثل خطاب محمد عبده في كتاباته وأحاديثه التي ظهرت بين عامي ١٩٠٢-١٩٠٥م وتشتمل على :- رده على فرح انطون عام ١٩٠٢م ، وردده على هانوتو عام ١٩٠٣م ، وتفسيره للقرآن الكريم الذي بدأه بجامع الأزهر عام ١٨٩٩م ، وجانب من دروسه الذي اهتم به في نهاية رحلته الفكرية وطبع بها تلاميذه وظل مخلصا له حتى وفاته ، ويرجع تقديمنا لهذه المؤلفات على غيرها لتمثيل خطاب محمد عبده إلى سببين :- أولهما يتمثل في ، تلك المسحة الفلسفية الواضحة التي تكشف عن تأثير الإمام بفلسفة ابن رشد ، ثانيهما :- تعبيرها عن وجهة محمد عبده في التجديد والإصلاح ، وكشفها عن سمات أسلوبه ومنهجه .

ولم تكن اللحظة التاريخية التي ألقى فيها الأستاذ الإمام بخطابه مناسبة - وذلك على العكس تماما من تلك اللحظة التي هيأتها الظروف لخطاب أبي الوليد في :- وجود الاحتلال الإنجليزي في مصر الذي كان يسعى بطبيعة الحال إلى فرض سيطرته عليها ، وذلك عن طريق

إجهاض الحركة الوطنية وتغريب الرأي العام القائد وتجهيل الرأي العام التابع وإضعاف السلطة القائمة المتمثلة في الخديوي عباس حلمي الثاني (١٨٧٤-١٩٤٤م) الذي كان لا يسعى بدوره إلا لخدمة مصالحه الشخصية ذلك فضلا عن موقف هاتين السلطتين من الأستاذ الإمام .

فلم يكن عند الإنجليز سوى أحد الثوار المعاديين لبقائهم في الشرق وذلك لدوره في الثورة العربية وصلته بجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) - الذي أعلن الحرب عليهم في شتى أرجاء العالم الإسلامي - ومن ثم كان لزاما عليهم التخلص من محمد عبده أو عزله .

ولم يكن موقف الخديوي توفيق (١٨٥٢-١٨٩٢) وبعده عباس حلمي الثاني منه أفضل حالاً، بل كان عندهما متهما بالتطاول على شخصيهما ومعروفاً بكراهيته لمحمد علي (١٧٦٩-١٨٤٩م) وخلفه^(١) الأمر الذي دفع الأول لنفيه، ومعاداة الثاني له وتأليب الأزهريين عليه وتكفيره والحط من شأنه وتسفيه أعماله والوقوف بينه وبين تحقيق مقاصده^(٢)، وكانت مصر تعاني في هذه الآونة من جهل الجمهور ، حيث البدع والخرافات وفساد العادات والتقاليد والتمسك بظاهر النص في أداء العبادات والفصل بين الحلال والحرام ، وجمود الأزهريين بعد تحريمهم العلوم العقلية وعزفهم عن العلوم المدنية وتعويلهم على الشروح والحواشي في استقاء المعارف واستخلاص الأحكام الشرعية . وقد انقسم المتفقون على قلتهم إلى طبقتين :- طبقة الموظفين - وكان معظمها من الشوام - وقد انصرفت اهتماماتهم نحو سبل العيش الآمنة . في حين تتمثل الطبقة الثانية - في طلاب المدارس العليا

وبعض الذين نالوا قدرا موفورا من الثقافة الأوروبية - . وقد تعددت ولاعتهم تبعا لاهتماماتهم ومصادر معارفهم ، فمنهم من ولى وجهه صوب الباب العالي ، ومنهم من استغرب وارتمى في أحضان المستشرقين ، ومنهم من تمسح بأعتاب الخديوي ، ومنهم من عكف على نفسه مثبط الهمة يائس من كل اصلاح .

ولم يكن صاحب الخطاب وسط هذه الظروف سوى مثل رائع في التحدي ، ومعلم رائد لجيل قام بتوجيهه فاستجاب لأرائه وكان له بمثابة الدرع الواقى والسلطة الثالثة التي قامت لتطبيق خطابه . وتبدو عبقرية محمد عبده في تفضيله منهج التنوير على طريق الجهاد المسلح الذي انتحاه أستاذه من قبل وأثبت فشله .

فبعد دراسة متأنية لواقع المسلمين أدرك محمد عبده أن خلاصهم من كبوتهم لن يتحقق إلا بخلق صفوة ممتازة من الدعاة والمجددين والمصلحين ، تعمل على إعادة بناء العقلية الإسلامية بمنأى عن الجمود والتعصب ، ووجد أنه لا سبيل لتحقيق هذا الحلم سوى مهادنة كرومر (١٨٤١-١٩١٧م) من جهة ، وتجنب الصدام بالخديوي من جهة ثانية ، ولم شتات تلاميذ الأفغاني حوله واستمالة غيرهم من النبهاء من جهة ثالثة ، واجتتاب الجمهور دعوته لإضعاف سلطة الجامدين من الأزهريين من جهة رابعة .

فقد أبى محمد عبده أن يعود إلى مصر فور انتهاء مدة نفيه وآثر التمهل والبقاء في بلاد الشام ليتسنى له تحقيق خطته وتمهيد الأجواء لخطابه . فأرسل للأميرة نازلي فاضل لتصفية الأجواء بينه وبين

الخدوي توفيق واللورد كرومر ، وإيلاغهما بأنه أعتزم الابتعاد عن السياسة و التفرغ للأعمال الخيرية وإصلاح حالة التعليم . وقد رحب الطرفان بهذه المساعي وعاد الإمام إلى مصر عام ١٨٨٨م واتصل من فوره بأصدقائه وتلاميذه الذين ساروا بعودته^(٢٠) وقد مكنته سياسة المهادنة مع كرومر من تولى العديد من المناصب والأعمال منها :- قاضى بمحكمة بنها عام ١٨٨٩م ، ثم قاضيا بمحكمة الاستئناف ١٨٩١م ، وعين في عهد الخديوي عباس حلمي الثاني عضوا بمجلس إدارة الأزهر عام ١٨٩٥م ممثلا للحكومة ، ثم مفتيا للديار المصرية عام ١٨٩٩م ، وعين في نفس العام عضوا في مجلس شورى القوانين ، ثم انتخب رئيسا للجمعية الخيرية الإسلامية عام ١٩٠٠م ، وفي نفس العام أسس جمعية إحصاء العلوم العربية.^(٢١)

وإذا كانت سياسته مع كرومر قد مكنته من تحقيق بعض مآربه الإصلاحية فإن توتر علاقته مع الخديوي عباس حلمي الثاني حالت بينه وبين تنفيذ خطته للنهوض بالبلاد فكان الأخير - كما أشرنا - يناصره العداء

فحسبنا أن نقف في عجالة على أبعاد علاقة الإمام بهذين الرجلين باعتبارهما مصدر السلطة التي واجهها خطاب محمد عبده ، وذلك للوقوف على الأسباب الحقيقية التي ساهمت في نجاح الخطاب . وتشهد الوقائع التاريخية بأن اتفاق الإمام محمد عبده مع اللورد كرومر لم يكن سوى تحايل من الأول على معوقات الخطاب، وصفة سياسية من الطرف الثاني لتدعيم خطاب مسكوت عنه في هذه المرحلة

فقد تعاهد الأستاذ الإمام واللورد كر ومر بالعزوف عن أمور السياسة وتحريض الرأي العام على الإنجليز مقابل مساندتهم له في أعماله الإصلاحية وتمكينه من إلقاء خطابه الفلسفي الشاعر بطبيعة الحال من أي مسحة عدائية للإنجليز ، وقد التزم الطرفان بهذا الاتفاق ومن مظاهر ذلك :-

- عدم اهتمام محمد عبده بلوم الأفغاني له على صلته بالإنجليز ، وعوده عن رثائه له ، وقد برر ذلك بقوله :- " ما رثيته بالشعر لأنني لست بشاعر وما رثيته بالنثر لأنني لست الآن بنائر ، رثيته بالوجدان والشعور لأنني إنسان أشعر وأفكر " (٢٣) وقد حرص على حجب ما كتبه في ترجمته لجمال الدين الأفغاني عن الإنجليز التي قدم بها رسالة "الرد على الدهريين" (٢٣) .

- رفضه ضرب مصطفى كامل ورفاقه ووصفه كتاباتهم وخطتهم للجلاء بأنها تصرفات هوجاء وان صاحبها لا يجيد قراءة الواقع ، وغير مدرك للأعيب الساسة ، وبين أن الباب العالي وفرنسا لن يحققا الاستقلال لمصر ، بل بناء عقول المصريين هو الذي سيمكنهم من ذلك (٢٤) وعلى الجانب الآخر نجد كرومر :-

- يزكى محمد عبده لشغل العديد من الوظائف الرسمية رغم معارضة الخديوي الأمر الذي زاد من نفوذ الأستاذ الإمام ، وعمل على تزايد أتباعه ، وأمنه من خصومه ولا سيما الجامدين من الأزهريين الذين كادوا له وتآمروا عليه مرارا مع الخديوي .

- تباطؤ كرومر وتقاعسه أحيانا عن نصره الاتجاهات التغريبية المتمثلة في الحملات التبشيرية والمدارس الأجنبية وبعض المجالات المعادية لخطّة الأستاذ الإمام الإصلاحية ، ذلك فضلا عن موافقته الظاهرية على لائحة إصلاح التعليم التي قدمها له الأستاذ الإمام ، وعدم معارضته لتكوين الجمعية الخيرية الإسلامية ومشروعاتها ومدارسها ، وعدم تدخله في المناظرة التي جرت بين فرح انطون ومحمد عبده وعدم مجاهرته بأرائه المعادية للإسلام والمسلمين التي تضمنها كتابه (مصر الحديثة) الذي ظهر بعد وفاة الإمام عام ١٩٠٨م . فكان لا يصف الإمام وتلاميذه إلا بالوطنية ، وقد عبرت عن ذلك كتاباته في التقرير السنوي ١٩٠٦م الذي جاء فيه: " انهم -أي شيعة الإمام محمد عبده - فئة من المصريين قليلة ولكن عددها آخذ في الازدياد ولا يسمع عنهم إلا الشيء القليل ولكنهم ليسوا أقل استحقاقا لوصف الوطنية من الحزب الوطني الذي اختص نفسه بهذا الوصف (٢٥)"

وقد اختلف المحللون حول تقييم علاقة الأستاذ الإمام بكرومر ، فذهب الشيخ علي يوسف (١٨٦٣-١٩١٣م) إلى :- " أن اللورد كرومر لم يكن صديقا للشيخ بقدر ما كان الشيخ صديقا له ، ولكن كان متمسكا بصداقته الظاهرية لأنه كان يريد أن يضع في يده رجلا قوى العارضة لدود الخصام عدوا لتوفيق باشا أولا ولخلفه ثانيا ولإسماعيل باشا قبل ذلك ، ولا مراء في أن المرحوم الشيخ محمد عبده كان يكره طائفة الباشوات كما يقول عنه اللورد من جهة ، وكان وطنيا صادقا من جهة

أخرى . فكان اللورد يحبه من الجهة الأولى ولا يستطيع أن يخلص له الحب من الجهة الثانية . لذلك كان يطريه وهو ينتفع بإطرائه (٢٦) . بينما نزع محمد البهي إلى أنه من الخطأ اعتبار اتفاق الأستاذ الإمام مع كرومر نَحوصاً أو انحرافاً عن الرسالة ، ومن التجني عليه وصف محاولته بأنها شبيهة بمهادنة السيد أحمد خان

(١٨١٧ - ١٨٩٨ م) للإنجليز في الهند . (٢٧) وذلك لأن الأخير قد انتفع من هذه الصلة وقدم العديد من التنازلات التي تتنافى مع الشريعة الإسلامية ، مثل اعترافه بصحة الأناجيل الحالية ، وعمله على تخريب الوعي الإسلامي في حين أن الأستاذ الإمام قد اتخذ من سلطة كرومر سبيلاً للإصلاح والدفاع عن المسلمين وشريعتهم (٢٨) . ويبدو ذلك في مناظرتة مع فرح أنطون وهانوتو .

أما عن علاقة الأستاذ الإمام بالخدوي عباس حلمي الثاني فقد بدأت بمبادرة من جانبه بحث الخديوي على إصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية - الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية (٢٩) وقد تظاهر الخديوي بالتحمس إلى خطة الأستاذ الإمام الإصلاحية غير أنه لم يكن مخلصاً في ذلك، وكان هدفه جعل الأستاذ الإمام مجرد عامل من عماله ، ويد لتحقيق أغراضه . وسرعان ما وقع الصدام بينهما لمخالفة الإمام بعض توصياته بخصوص شئون الأزهر ، ورفضه التنازل للخدوي عن بعض أراضى الأوقاف عن طريق البدل ، ذلك فضلاً عن الوشائيات والدسائس التي كان يدسها أعداء الإمام من الأزهريين حسداً على مكانته ومنزلته عند الخديوي . (٣٠)

بيد أن أصل الخلاف بين محمد عبده والخديوي يرد إلى العلاقة الطبيعية التي تربط الأستاذ الإمام بالإنجليز ورفضه مشروع تنصيب الخديوي عباس حلمي الثاني خليفة للعرب وقد ترتب على ذلك محاولته الإيقاع بين الإمام وبين الإنجليز تارة ، والباب العالي تارة ثانية ، وبين شيوخ الأزهر تارة ثالثة ، وتعد أشهر المؤامرات تلك التي كفر بمقتضاها الأستاذ الإمام من قبل شيوخ الأزهر ، ملخصها الإدعاء على الأستاذ الإمام بالفجر وارتكاب الرذائل في المراقص الليلية مع الأوروبيات وشفعت هذه الدعوة بصورة الأستاذ الإمام في لبسه الأزهري وهو يخاصر إحدى الفاتنات بينما يعبس كلبها بأطراف جبته ، وقد نشرت هذه الصورة في مجلة حمارة منيتي - التي ظهرت في مصر ١٨٩٧م - وقد أحيل الموضوع إلى القضاء وبرأت ساحة الإمام وعقب تلاميذه على تلك الحادثة بهذه الأبيات:-

مكيدة لفقوها بصورة مستعارة

دبروها وكانوا بقبة الاستشارة

ولطخوا بعد هذا بالطين وجه الحمارة

وظلت العداوة بين المتخاصمين حتى وفاة الإمام ، وقد رفض عباس حلمي الثاني المشاركة في جنازته ، بل عاب على بعض معيته من الباشوات تشيعهم لجثمانه قائلا :- " جنازة حارة والميت كلب " (٣١) .

ونخلص مما تقدم إلى أن الظروف السياسية قد ساهمت في نجاح خطاب الأستاذ الإمام ، ولا يعنى ذلك التقليل من عبقريته التي مكنته من استثمار صراع السلطات (كرومر والخديوي) لصالحه .

وإذا كان هذا الموقف يعبر عن تحدى الأستاذ الإمام لمعوقات الخطاب فحسبنا أن نقف قليلا على جهوده في إقناع الرأي العام بمضمون خطابه ليتكشف لنا مدى الاستجابة التي لاقها هذا الخطاب ، فقد أشرنا فيما سبق إلى أن الأستاذ الإمام قد فطن إلى أن أزمة ابن رشد الحقيقية تتمثل في ألعيب الساسة ومكائد الخصوم وضعف الأنصار . فأراد أن يتجنب هذه المعوقات . فراح يجتذب الأتباع من المرافق التي ألت له رئاستها (المحاكم - الأزهر - الصحافة - الجمعية الخيرية الإسلامية - جمعية أحياء الكتب العربية - المجمع اللغوي البكري) .

ولم يكتف الأستاذ الإمام باجتذاب المثقفين - الذين نالوا قدرا موفورا من الثقافة الأوروبية - فحسب ، بل سعى إلى استمالة العديد من طلبة الأزهر وشيوخه له فضلا عن العوام ، وذلك عن طريق اللقاءات التي كان يعقدهما بمنزله وحلقات الدرس في الأزهر حيث تفسيره للقرآن الكريم الذي بسط في تأويل آياته حقيقة وجهته الإصلاحية من جهة ، والدعوة القرآنية للمدنية من جهة أخرى وتجلت عبقرية الإمام في استجابته لتلميذه رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م) الذي دفعه لمناظرة فرح أنطون حول ابن رشد ، وأراد من خلال هذه المناظرة إصابة العديد من الأهداف بسهم واحد :-

- تبرئة ابن رشد بوصفه المتهم البريء والفيلسوف الذي جنت عليه الأحقاد والسياسة ، متخذاً من ذلك سبيلاً لبعت دراسة الفلسفة ثانياً في الثقافة العربية الإسلامية ، مثبتاً أن الدين الإسلامي لم يكن قط معادياً للنظر العقلي والأخذ بالنافع من الثقافات الأخرى .
- شرح أبعاد خطابه الفلسفي الذي يسعى لتحديد الثوابت والمتغيرات في الفكر الإسلامي ودرأ الخلاف بين القديم والجديد ، والدين والعلم ، وتحرير الفكر من قيد التقليد ، وتخليص الأذهان من الخرافات والأوهام ، وإصلاح حال اللغة العربية . وغير ذلك من الأمور التي سنتعرض لها بالتفصيل عند حديثنا عن مضمون الخطاب
- الظفر بتأييد الرأي العام باعتباره - أي الأستاذ الإمام - داعية إسلامي يزود عن العقيدة ضد حملات المستشرقين وأذيانهم من المستغربين .

وعندي أن الأستاذ الإمام قد امتاز عن ابن رشد بعدة أمور منها :- اختيار اللحظة المناسبة لإلقاء خطابه وذلك بعد التمهيد له ، وخلق من الرأي العام سلطة تدميه وتواصل العمل من بعده لتحقيق مراميه ، وتحييده السلطة السياسية وتلافيه الصدام مع خصومه أي أنه تغلب على كل معوقات الخطاب . وتشهد بذلك مدرسته التي حملت شعلة النهضة الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين وما زال قبس منها يطور الخطاب ويسير على الدرب وقد أكد ذلك زكي نجيب محمود ^(٣٢) في العديد من كتاباته ^(٣٣)

وإذا ما انتقلنا إلى الصورة الثالثة والأخيرة للخطاب
الرشدى في الثقافة العربية ، سوف نجدها كما أشرنا متمثلة خير
تمثيل في كتابات زكى نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣م) . وقد
اختلف الباحثون المعاصرون حول طبيعة خطابه في الثقافة العربية ،
وكذا حول تحديد اللحظة التاريخية والبيئة الثقافية التي ظهر فيها هذا
الخطاب .

ونزعت عدة دراسات إلى القول بأن زكى نجيب محمود لم يكن له
خطابا واحدا ، بل عدة خطابات متباينة .^(٣٤) متتابعة تنتقل من
النقيض إلى النقيض^(٣٥) بشكل تدريجي تارة وفجائي تارة أخرى^(٣٦) .
بينما ذهب فريق آخر وصور صاحب الخطاب في أخريات حياته
تائبا ونادما عما سلف من كتاباته الأولى^(٣٧) .

بيتما أكدت دراسات أخرى على أنه صاحب خطاب واحد ، غير أن
الاضطراب والنكوص الذي عاب مضمونه جعله يبدو وكأنه ، رسائل
منفصلة^(٣٨) .

في حين رفض فريق رابع كل هذه التفسيرات وبين أنه خطاب واحد
مر بعدد من الأطوار متباينة في الأعراض^(٣٩) متسقة في الجوهر
تعكس بصدق تطور عقلية صاحبه وثقافته التي قطعت شوطا كبيرا
بين أروقه الفلسفة المتعددة^(٤٠) وأنه شاعر من النكوص الذي يفقد
الخطاب وحدة مضمونه وغايته^(٤١) .

ويبدو أن الرأي الأخير هو أقرب الآراء للصحة وليس أدل على
ذلك من تصريح زكى نجيب محمود في آخر مؤلفاته - التي كانت

أقرب إلى الاعترافات الشخصية أو حديث صادق مع الذات - فهو يقرر أن أولى كتاباته التي بدأت عام ١٩٢٨م عن أبي بكر الصديق ثم جنة العبيط وخرافة الميتافيزيقا وشروق من الغرب وتجديد الفكر العربي وانتهاء بحصاد السنين ، تعد رحلة لخطاب واحد (٤٢)، بدأت بالبحث عن خيوط للمغزل وانتهت بصناعة نسيج لشراع المركب الذي أعان الربان على إتمام الرحلة مؤكدا أن ما عساه أن يكون اضطراب في الآراء لا يرد إلا لافتتان الربان بالشواطئ التي كان يرسو عليها خلال رحلته .

ويتراءى لي أن زكي نجيب محمود كان صادقا كل الصدق في جل كتاباته رغم تباينها الواضح . ويرجع ذلك إلى وجود خيط دقيق يجمع شتاتها ويربط بين حلقاتها ألا وهو المنهج والغاية ويتمثل المنهج في تلك الوجهة النقدية التحليلية التي تتخذ من النظرة العلمية سبيلا للتعرف على الواقع وتقييم معارفه ثم تقوم بعملية تفسيره وتبريره وتغييره تبعا للرؤية المستقبلية لهذا الواقع .

أما الغاية فهي إصلاح المعوج وتخليص الثقافة العربية من المعوقات التي تحول بينها وبين النهوض من جديد ، وهو في ذلك أقرب ما يكون من ابن رشد ومحمد عبده .

وإذا ما أردنا الوقوف على أثر ابن رشد في خطاب زكي نجيب محمود ، فلا نكاد نلمح تأثرا واضحا بالخطاب الرشدي في كتاباته المبكرة ، ولم يذكر أبو الوليد إلا عرضا في فترة الخمسينيات والستينيات ، الأمر الذي جعل أستاذنا عاطف العراقي ينكر أي صلة

أو تأثير بين زكى نجيب محمود - بوصفه رائد الفكر الوضعي
المنطقي في الثقافة العربية - وبين أن ابن رشد - صاحب المنهج
العقلي التوفيقى - .

غير أن من يتأمل طور نضوج واكتمال خطاب زكى نجيب محمود
سوف يدرك أثرا واضحا للخطاب الرشدي قد عبر عنه في عديد من
المواضع إذ يقول :- " أن هناك تشابها في بنية الحركة الفكرية في
العالم العربي إبان القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، وبنيتها إبان
القرنين التاسع عشر والعشرين ، من حيث أن كليهما متفق على أن
شريعة الإسلام هي بمثابة الأساس في بنيان الفكر العربي ، ثم وفد إلى
ذلك الفكر من خارج الحدود فكر آخر مؤسس على العقل (هو فلسفة
اليونان في الحالة الأولى وهو علوم عصرنا الحاضر في الحالة الثانية
(وفى كلتا الحالتين رأى فريق من رجال الفكر بأن في ذلك الوافد
خطرا يهدد الفكر الأصيل ، بينما وجد فريق آخر الأخطر هناك ، لما
بين الوافد والأصيل من اتفاق في الغاية وإن اختلفا في طريق الوصول
، و كان ابن رشد - في الحالة الأولى - أبرز من حمل هذه الدعوى -
فإذا صح هذا التشابه بين العصرين في البنية الفكرية - مع الاختلاف
البعيد بينهما في المادة الفكرية المعروضة - كان لنا في هذه المحاولة
التي ننظر من خلالها إلى ابن رشد وموقفه ما قد نهتدي به في حياتنا
الثقافية الراهنة" (٤٣)

ويقول في موضع آخر أن أفول فلسفة ابن رشد في الشرق كانت وراء
تخلفه وشروقه في الغرب قد عمل على تقدمه ، وأن هذه الحقيقة

كانت وراء نقداًه وتحليلاته " فكأنما جعلناها قسمة ثقافية : الغزالي لأبناء الشرق ، وابن رشد لأبناء الغرب الرحلة الثقافية في دنيا التراث هي التي فصلت أخبارها وثمارها في كتاب (المعقول واللامعقول) في تراثنا الفكري " .^(٤٤)

كما نجده يوضح في آخر مؤلفاته مدى تأثيره بالخطاب الرشدي مؤكداً أنه استلهم تجربة ابن رشد التوفيقية في جل كتاباته التي حاول فيها فض النزاع بين النقل والعقل وتحديد ثوابت الثقافة العربية ومتغيراتها ويقول :- " انظر إلى هذا العنوان الذي أطلقه ابن رشد على أحد مؤلفاته وهو " فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال " (والحكمة هنا معناها ما قد ورد في فلسفة اليونان) وواضح من هذا العنوان أن هدف المؤلف هو البحث عن مواضع الاتصال بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية ، وهذا الهدف لم يقتصر على ابن رشد وحده ، بل يعم الحركة الفكرية كلها ، ولو أن المفكرين العرب المحدثين فيما له صلة بالفكر الفلسفي ، أرادوا أن يحدوا أسلافهم ، مع مراعاة الفوارق بين عصرنا وعصرهم ليجعلوا هدفهم العام هو البحث عن مواضع الالتقاء بين عقيدة الإسلام وشريعته من جهة ، وعلوم الغرب في صورتها الراهنة من جهة أخرى لأنه إذا كان الغرب فيما مضى (وهو اليونان) قد أدار حياته حول

الفلسفة فإن غرب اليوم يدير حياته الفكرية حول العلم الطبيعي وتقنياته بصفة خاصة ، ومثل هذه الوقفة التي تبحث عن صيغة فكرية تحافظ على عقيدتنا والعناصر الأساسية الأخرى من هويتنا العربية ، وتحاول

في الوقت نفسه أن تدمج في تلك الصيغة متطلبات الحياة العلمية الجديدة أقول: أن مثل هذه الوقفة هو على وجه الدقة ما يلخص الرؤية الموحدة عند صاحبنا*، (٤٥)

وعلى ذلك يمكننا الوقوف بوضوح على الخطاب الرشدي في صورته الثالثة التي يمثلها زكي نجيب محمود في الكتابات المتأخرة الممتدة من منتصف السبعينيات إلى أن سقط القلم من يده ، وهى عين الفترة التي أكد أنها البداية الحقيقية لخطابه التوجيهي لتجديد الثقافة العربية " وبهذه الرؤية المكتملة بدأت معه أعوام السبعينيات وشاءت الأقدار التي تعرف كيف تمشى خطاها لتبلغ ما أرادت أن تبلغه ، أن صاحبنا لم يكد يعود من العمل بجامعة الكويت ليستأنف عمله بجامعة القاهرة حتى جاءت الدعوة من جريدة الأهرام ليشارك مؤسستها الأدبية في جهودها فسنحت له فرصة نادرة ، ليضع رؤيته المتكاملة فيما يكتبه بل أنه لم يكتب منذ ذلك الحين إلا ما يتعلق من قريب بتلك الرؤية التي جاءت أحداث السبعينيات لتزيدها رجحانا ، (٤٦)

ويبدو أن زكي نجيب محمود كان مترقبا لهذه اللحظة بعد أن أعد لها عدته ووجد أنها أفضل من غيرها لإلقاء خطابه .

ويمكننا توضيح ذلك من خلال تصويره للحياة الفكرية في مصر خلال رحلة خطابه (١٩٤٥-١٩٧٥م) فيصف فترة الأربعينات بأنها كانت شاغلة بالأحداث السياسية العالمية (انتهاء الحرب العالمية الثانية قيام

* يلاحظ أن زكي نجيب محمود يتحدث عن نفسه بضمير الغائب

هيئة الأمم المتحدة - إنشاء الجامعة العربية - صدور وثيقة حقوق الإنسان - قيام دولة إسرائيل^(٤٧)

وقد تأثر الرأي العام القائد في مصر بهذه الأحداث ، أما الجمهور فكان ينعم بجنة البلهاء التي أنصرف أهلها فيها إلى علم التنجيم وقراءة الكف وإيمان العوام الذي لا يخلو من تعصب يحول بينهم وبين اكتشاف عيوبهم ويوهمهم بأن أدرانهم ابتلاء يجب الصبر عليها والعزوف عن أدوية الأمم الأخرى بحجة إنها سم قاتل^(٤٨)

وقد أدرك صاحب الخطاب أنه لا سبيل له للبوح برأيه في هذه الحقبة سوى المقال الأدبي الساخر المتمثل في القصص الرمزي (وكان ذلك أثناء إقامته بلندن لنيل درجة الدكتوراة)^(٤٩)

وذهب إلى أن المنابر الفكرية التي تركها الإمام محمد عبده قد انصرفت عن غايتها وأغوتها السياسة ، الأمر الذي انعكس على فترة الخمسينات التي نعمت فيها مصر بحريتها السياسية في حين ظلت الأذهان على ما هي عليه من تخلف عن ركب الحضارة^(٥٠) وقد أدرك فيلسوفنا في هذه الفترة أن لا سبيل لنهوض أمته إلا إذا أشرقت على سمائها شمس الغرب ومن ثم جاءت دعوته لعولمة الثقافة وميله للوضعية المنطقية والفلسفة البرجماتية باعتبارها طوق النجاة لامته من خرافة الميتافيزيقا^(٥١) وبدأ في عينية حال الغرب أفضل من حال المسلمين . وراح يكرر عبارة الأستاذ الأمام " أنه وجد إسلاما بغير مسلمين في الغرب بعد أن ترك وراءه في بلاده مسلمين بغير إسلام"^(٥٢) .

وقد تعرض هذا الخطاب الذي لم تكتمل أركانه بعد إلى موجة من السخط وصلت ذروتها إلى درجة التكفير وإتهام صاحبه بنقضه للقيم والمبادئ والأخلاق الإسلامية وقد عبر فيلسوفنا عن هذه الأزمة بقوله "وأما الجانب الذي كان له في نفسه أثر عميق وحزين فهو الإتهام الثاني الذي زعم به أصحابه أن كل ما نشره عما رآه ضوابط للفكر الواضح هو في الحقيقة موجه نحو الدين كما هو متمثل في نصوصه لأن تلك النصوص قلما تجيء على نحو ما تجيء القوانين العلمية إذ أنه أقل ما يقال فيها هو إنها تخاطب في الإنسان قلبه وشعوره جنباً إلى جنب مع مخاطبتها لعقله العلمي واستشهد أصحاب الإتهام بكتاب أصدره صاحبنا سنة ١٩٥٣ وعنوانه "خرافة الميتافيزيقا"، (٥٣)

ويمكننا أن نلاحظ هنا أن هذه هي المرة الأولى التي يتعرض فيها خطاب أحد الرشديين المعاصرين للتكفير بسبب النص المكتوب فإذا ما تذكرنا الاتهامات التي وجهت لابن رشد سوف نجد أنها كانت بعيدة إلى حد كبير عن ما جاء في "فصل المقال" "ومناهج الأدلة" أو "تهافت التهافت" . وكذا التهمة التي وجهت إلى محمد عبده تلك التي كانت تستند إلى إحدى الشائعات الملققة أو بعض فتواه عن حقوق الذميين والتعامل مع البنوك والتأمين على الحياة وكلها كما بينا بعيدة عن صلب خطابه، (٥٤)

أما هذه المرة فوجهت تهمة الكفر لزكي نجيب محمود لميله لمذهب معادي للكديسان ويتمثل فيما جاء في كتابه "خرافة الميتافيزيقا"

"العبرة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن شيء غير محسوس عبارة فارغة من المعنى" (٥٥) .

بيد أن زكي نجيب محمود أوضح غير مرة في أحاديثه وفي مقدمة الطبعة الثانية للكتاب المذكور أنه لم يقصد بخرافة الميتافيزيقا خرافة الدين أو إدراج اسم الجلالة ضمن الميتافيزيقا . (٥٦) وتعالى بعض أصوات المتعصبين تؤكد أنه ليس هناك شروق من الغرب بل ظلام وجور وشر مستطير . (٥٧)

وحسبنا ألا نتوقف كثيرا عند هذه المحنة لأن الخطاب الرشدى لم يبدأ بعد ، ويمكننا إحالة القارئ إلى إحدى الدراسات الجادة المعاصرة (٥٨) عن هذه القضية والتي أثبتت حسن نوايا فيلسوفنا .

ونعود إلى وصف صاحب الخطاب للحياة الفكرية في مصر ونعرج إلى فترة الستينات فنراه ينزع إلى أن أولها كان مفعم بمساجلات المثقفين حول المذاهب السياسية الغربية وبعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة . غير أنه يؤكد أن معظم هذه المساجلات كانت تنسم بالسطحية لعدم تمكن أصحابها من النفوذ إلى حقيقة الموضوعات التي يتناقشون حولها وهم على حد وصفه (أرباب الكلامولوجيا) .

أما قادة الفكر من أمثال أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣م) ومحمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦م) وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م) والعقاد (١٨٨٩-١٩٦٤م) فقد أنهكتهم . في رأيه - المعارك السياسية وأعيتهم لاجابة دعاة الثقافة وأخرست رقابة السلطة السياسية أقلامهم عن قول الحق . الأمر الذي صرف فيلسوفنا إلى الخطاب الأكاديمي أي الكتابة

في القضايا الفلسفية البحتة ، وقد زلزلته في هذه المرحلة هزيمة ١٩٦٧ م تلك التي جعلته يراجع كل أفكاره ليقف على مواطن الإخفاق فيها ويخلص النية في استكمال خطابه ليشرع في إعادة البناء وإنقاذ مصر بخاصة ، والعالم العربي بعامة من كبوته مصرحا بأن رسالته التعليمية بالجامعة لا تكفى . الأمر الذي دفعه إلى منابر التنقيف لمخاطبة الرأي العام ، غير أنه أدرك آنذاك أن انتحال فلسفات الغرب لإصلاح ما فسد وإعادة البناء لا يصلح لأن هذه الفلسفات قد نبتت في بيئة مغايرة ، واكتفى بانتحال المنهج منها دون المذهب ، أي الأسلوب العلمي في التفكير . وراح يبحث في أروقة التراث العربي عن ضالته أي صيغة تجمع بين القديم والجديد ودرأ الصراع المفتعل بين الدين والعلم^(٥٩) واهتدى كما بينا إلى الخطاب الرشدى وكانت مقالاته في الأهرام في منتصف السبعينات هي اللحظة التاريخية التي بدأ فيها البوح بخطابه لتجديد الفكر العربي .

ولم يكن اختياره لهذه اللحظة وليد الصدفة أو عفويا ، بل كان متأهبا لها ومترقبا لظهورها وقد أفصح عن ذلك مبينا أن هذه الفترة أفضل حيث كثرة الجامعات وانكماش نسبة الجهل وتزايد قنوات الإعلام^(٦٠) وأفصح كذلك عن تلك الشروط التي وضعها لسلامة خطابه واستمرار دعوته وتتلخص في :-

- تجنب الصدام بالسلطة الحاكمة ويتمثل ذلك في ابتعاده عن الخوض في القضايا السياسية تعرضا مباشرا وتفضيله المنحى الرمزي للإدلاء برأيه فيها .^(٦١)

- عدم الاعتماد على مؤسسات الدولة لنشر خطابه بحجة أنها منابر ثقافية ميسرة ، وقد استنتج ذلك بعد عمله في وزارة الإرشاد القومي (وزارة الثقافة) وبعض المؤسسات التعليمية (٦٢) .
- اتخاذ موقف وسط بين المحافظين المتعصبين للقديم والمحدثين المتشيعين للغرب ، واقتفاء سنة الأستاذ الإمام في التصدي للقضايا (٦٣) ويقول: -"الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وب دفاعه عن الإسلام يوضح كيف يمكن أن يلتقي تراثنا الفكري والديني مع روح العصر التي يسودها العلم وهو بهذا قد وضع أمامنا المشكلة الرئيسية في حياتنا الثقافية كلها خلال أعوام هذا القرن وإلى يومنا هذا". (٦٤)
- توخى الحذر و رفض أسلوب المغامرة أو المقامرة في إلقاء الخطاب الذي انتحاه السابقون عليها من أمثال طه حسين وعلى عبد الرزاق (١٨٨٨-١٩٦٦م) وغيرهما من الذين ألقوا بخطاباتهم المغامرة للرأي العام السائد والعقل الجمعي للجمهور فاتهموا في دينهم ونبتت خطاباتهم وهو مع ذلك يرى أنه من الزعونة أن يقف المرء مكتوف الأيدي مستسلما لسلطة العوام الجائرة التي تحول بينه وبين البوح بخطابه. (٦٥)
- اعتبار الخطاب سبيلا للتحاور والاتصال والتواصل بينه وبين المثقفين والعزوف عن أسلوب التلقين الذي يجعل من الخطاب سلطة على الآخر. (٦٦)

- الحفاظ على الهوية والثوابت الثقافية بجانب الدعوة للأسلوب العلمي والاتصال بالثقافات الأخرى^(٦٧) - وسوف نستفيض في شرح ذلك في حديثنا عن مضمون الخطاب وغايته - .

- اتخاذ المقال الأدبي سبيلا لإلقاء خطابه وانتحال الأسلوب الرمزي المغلق لمخاطبة الخاصة والأسلوب التمثيلي الوعظي في مخاطبة جمهور المثقفين^(٦٨) - وسوف نتناول ذلك بالتفصيل عند حديثنا عن لغة الخطاب - .

- وقد السترم زكى نجيب محمود إلى حد بعيد بهذه الشروط . ولم يصطدم بمنابر مخالفيه إلا مرات قليلة أثر فيها صاحب الخطاب الابتعاد عن ميدان المعارك الفكرية المقتعلة حرصا على سلامة خطابه .

وتعد كتاباته عن قضية " حرية المرأة " * علة اتهامه بالشطط

* بدأت هذه القضية على أثر ظهور مقال " ردة في عالم المرأة " للدكتور زكى نجيب محمود على صفحات الأهرام في ١٩٨٤/٤/٩ هاجم فيه حجاب المرأة ، ثم تابعها بمقاله الثاني " يريد الغضب " في ١٩٨٤/٥/٧ وكذلك عقب الحملة التي شنتها عليه أقلام أحمد ميجت ، والشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر ، والشيخ عبد اللطيف حمزة مفتي الجمهورية على صفحات الأهرام . وحللي القاعد على صفحات الشعب في ١٩٨٤/٦/١٢ - ذلك فضلا على مقالات اللواء الإسلامي التي بدأت من ١٩٨٤/٤/٢٩ حتى ١٩٨٤/٥/١٣ - وكذا الأخبار ومجلة الأزهر .

وإذا ما نظرنا إلى مضمون هذه المساجلة سوف ندرك أنها حديثنا مكررا لأراء قاسم أمين وإسماعيل مظهر التي تبناها زكى نجيب محمود في مقالاته ، وردود طلعت حرب ومحمد فريد وجدي ورشيد رضا ومصطفى مسيري وغيرهم التي تبناها الذين قاموا بالرد عليه .

ويبدو من تحليلنا لوقائع المساجلة أن ركى نجيب محمود كان يستهدف ظهور الفكر الوهابي والمودودي المتشدد في ثقافتنا المصرية الذي يمثل في جمعبات التكفير المتعصبة في أوائل التسعينيات وبين أن خصومه كانوا أقرب لمنطلق الحجاز منهم إلى أسلوب القمع الذي اضطجعت به كتابات من نصبروا أنفسهم حملة ١١ من بعد ذلك .

والإلحاد^(٦٦) من قبل بعض المحافظين . (٦٧)

غير أن هذه التهمة سرعان ما برأ منها ولا سيما بعد صدور كتابه رؤية إسلامية وحديثه عن دوائر الانتماء ، واعتباره الدين المصدر الأول لكل القيم الإنسانية وتوضيحه أن أولى كلمات القرآن (أقرأ) تحت المسلمين على اتخاذ المنهج العلمي ركيزة لفهم أصول الإسلام وأركانه (٦٨)

ولا ريب في أن هذا الخطاب المرشدي الذي ألقاه زكي نجيب محمود على مر ربع قرن قد أتى ببعض ثماره ويشهد بذلك صمود منبر المعتدلين أمام حملات المستغربين و طعون الجامدين في حياتنا الثقافية المعاصرة

* * *

يتضح من العرض السابق للخلفية التاريخية والثقافية للخطابات الرشدية الثلاثة عدة أمور تؤكد تواصلها وتكشف عن أوجه تشابهها:-
- أن البيئة الثقافية التي نبتت فيها هذه الخطابات تكاد تكون متماثلة، ويبدو ذلك بوضوح في جهل الجمهور وتعصب طبقة المثقفين وجمود رجال الدين وانصراف السلطة عن غاية الخطاب .
- أن معوقات الخطاب الحقيقية ترجع إلى غيبة سلطة تؤيده ، ومن ثم كان نجاحه مقياس مرهون بقدرته على خلق هذه السلطة من الصفوة أو الجمهور .

- أن أصحاب الخطابات الثلاثة كانوا على وعى إلي حد كبير بالواقع المعاش وحقيقة الأزمة التي تعيشها بيئاتهم الثقافية ، غير أن

التباين الواضح يكمن في مدى قدرة أصحاب الخطاب على تحدى المعوقات وخلق الاستجابة وذلك بالتمهيد لخطاباتهم.

- أن اتهام أصحاب الخطابات الثلاثة بالمروق أو الإلحاد ، لا يرد إلى مضمون الخطاب، بل إلى خصومات شخصية أو إلى جهل النقد بحقيقة الخطاب . الأمر الذي يؤكد أن الدين لم يكن المعوق الأول لهذه الخطابات كما زعم البعض.

- أن العامل الأول لنجاح الخطاب الرشدى عند محمد عبده وزكى نجيب محمود يرجع في المقام الأول إلى حرصهم على عدم الاصطدام بالسلطة السياسية من جهة ، وقدرتهم على جذب شيع وأتباع يؤمنون بمضمون الخطاب من جهة أخرى.

- إن عدم قدرة الثقافة العربية على اجتياز أزمتها ، لا يرجع إلى قصور الخطاب الرشدى ، بل يرد إلى عدم هضم الجمهور له، وتغلى السلطة السياسية عنه ، وانصراف المثقفين إلى بناء خطابات أخرى لتشبيد مجد شخصي ، ويبدو ذلك بوضوح في موقف الغرب من الخطاب الرشدى ، فعندما أخذوه وطبقوه حدثت النهضة رغم رفض الفكر الديني له . وبذلك لم يفلح خطاب ابن رشد في الغرب إلا بمساندة السلطة السياسية له من جهة ، وصفوة المثقفين من جهة أخرى . ولم يحقق خطاب محمد عبده مأربه إلا بقدر إخلاص تلاميذه من بعده لرسالته ، ولم يذبل إلا بانصرافهم عنه للمعارك السياسية . ولم يحقق خطاب زكى نجيب محمود كل أهدافه لعدم قدرة الحوام على استيعابه رغم وضوحه ، وتفضيلهم الخطاب الديني عليه ، وانصراف

جل صفوة المتقنين إلى اعتناق النزعات الفلسفية المعاصرة (العولمة - ما بعد الحداثة - البنيوية - التفكيكية) . وأضحوا بذلك أصحاب توكيلات فكرية للغرب أو أرباب خطابات مزعومة. وانحرف المنابر الثقافية المسييسة عن غاية الخطاب وقد فقد بذلك كل أشكال السلطة التي تضمن بقاءه

مضمون الخطاب الرشدي وغايته

لقد تباينت رؤى النقاد المعاصرين حيال الشروط التي يجب توافرها عند تحليل وقراءة الخطابات الفلسفية للتعرف على مضامينها ومقاصدها ومبلغ أثرها في الخطابات التالية عليها ومقدار تأثيرها بالخطابات السابقة عليها.

فنزع فريق منهم إلى اعتبار الخطاب الفلسفي تعبير عن المزاج النفسي لكاتبه من جهة والحياة الثقافية التي كان يعيشها من جهة أخرى.^(٧٢) وقد ذهب إلى مقربة من ذلك برتراند رسل الذي يعتبر الخطاب الفلسفي مرآة عاكسة لمزاج الفرد وظروف حياته ، ومن ثم لا انفصام بين الفيلسوف وواقعه وخطابه .^(٧٣) في حين يرى كارل ياسبرز أن الخطاب الفلسفي ما هو إلا تعبير عن الذات المبدعة ، ومن ثم لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن صاحبه^(٧٤).

ويؤكد ذلك سارتر الذي يعتبر النص المنطوق أو المكتوب ما هو إلا روح الكاتب تجسدت في الألفاظ والحروف^(٧٥). ويرى ميشيل فوكو أن أهمية دراسة المجتمعات التي نشأت فيها الخطابات تتمثل في محاولة التعرف على مصداقية الأقوال ودلالات الألفاظ والتراكيب المتضمنة في الخطاب - ولا سيما - عندما نود مقارنة العديد من الخطابات المتشابهة بعضها ببعض . وبذلك تصبح عملية تحليل الخطابات طريقة بحثية تدرس تركيبات النصوص وتهتم بأبعادها اللغوية والحضارية

والاجتماعية لكي تحدد كيفية تكوين المعنى . ويؤكد فوكو ولويس السوسير أن دراسة الخلفية السياسية للخطاب على وجه الخصوص تكشف عن دلالات أوسع ومعاني أدق للخطاب^(٧٦) غير أن الأول يمتضى في موضع آخر من كتاباته إلى القول : بالتحليل الاركيولوجي (arqoulogy) التحفيري للخطابات وهو: - تحليل بنيوي يعتبر النص بناء متكاملًا يحتوي بين ثناياه على معانٍ متضمنة تستلئ ينبع لا ينضب عن اصل الأفكار التي يتعذر البحث عنها في أي مصدر آخر وعلى ذلك فالنظر للكلمات كلبانات منفصلة لا يقودنا إلى فهم النص، بل اعتبار التراكيب اللفظية مجرد شبكة ينظر إلى ما ورائها وذلك لاستجلاء المعاني والمفاهيم الكامنة ورائها وقراءة النص المسكوت عنه^(٧٧) -، وكذا التحليل الجيني (genealogy) وهو: منهج تاريخي -يحاول إعادة بناء أصول الخطابات وتطورها من خلال الرجوع إلى جذورها الكامنة في نطاق القوة المتصارعة داخل النص -.^(٧٨)

ويعود فوكو في كتابه (the arder of things) ليؤكد أن دراسة الخلفية الثقافية والتاريخية لصاحب الخطاب غير ذات فائدة ، ويكتفى بالوقوف على الصلة المباشرة التي تربط النص بصاحبه وعلى العلاقة الذاتية بينهما عند تحليل الخطاب. ويصبح النص في هذه الحالة مجرد مرآة عاكسة لاتساق صاحب الخطاب مع المعاني والكلمات والأفكار المنسوجة الأمر الذي تتلاشى معه ذات المؤلف ، ويصبح النص مقسرة لصاحبه . و لا يفرق فوكو في ذلك بين النص الفلسفي والنص

الأدبي إذ يعتبر صاحب النص مجرد أداة للكشف عن نوع الخطاب ووجهته وتحديد مكانته في السياق الاجتماعي والثقافي.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن صاحب الخطاب لا يعد المقدمة الأولى لفهم النص ، بل يمكننا فهم النص بمنأى عنه إذا علمنا طبيعة المجتمع الذي نشأ فيه ، ويصبح النص في هذه الحالة ثمرة المجتمع وليس المؤلف. وعلى ذلك فهناك عشرات من النصوص تحدث أثرا كبيرا في مجتمعاتها ، بل تتجاوز ذلك إلى السياق الحضاري دون أن يلتفت إلى مؤلفيها وذلك لأن الفكرة هنا احتلت مكان المؤلف في الحياة وأضحت بدونه ذات وجود مستقل ، وحياة تتجاوز وجوده هو. (٧٩)

وسوف نحاول في السطور التالية تحليل مضمون الخطاب الرشدي في صورته الثلاث للتعرف على مدى أصالة أفكاره وجدة وطلاقة غايته وتفسير مضامينه وتبرير اتجاهاته في ضوء الرؤى النقدية السابقة. معولين في المقام الأول على النصوص ، ثم الأبعاد التاريخية والسياسية التي تعيننا على فهمها . ويحاول الخطاب تحديد الثوابت والمتغيرات في الثقافة المطروحة من خلال خلق رابطة تربط بين الثنائيات الكامنة في بنيتها ، وتتبلور هذه الثنائيات في أربع قضايا رئيسية هي :- (النقل والعقل ، الدين والعلم ، الأنا والآخر ، والنظر والعمل).

* * *

قضية النقل والعقل

لقد أراد ابن رشد في مناقشته لقضية النقل والعقل إثبات العديد من الأمور منها :- أن النقل والعقل ليس بخصمين ، وأنه لا تعارض بين التسليم بظاهر النصوص ، والتأكيد على فكر أعمق مستتر وراءها ، وأن خطأ بعض من تعاطى الفلاسفة لا يرد إلى الفلسفة ذاتها ، وإن التلويح بسيف التكفير يؤدي إلى جمود الفكر ويؤذن بأفول وانحدار الحضارات ويقول في ذلك :- "إن الغرض من هذا القول هو أن نفحص على جهة النظر الشرعي . هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ ، أم محظور ؟ أم مأمور به إما على جهة النذب - أي الاستحباب - وإما على جهة الوجوب ؟ ، فنقول إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أقصر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة كونها مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صناعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة يصناعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه، فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك تبيين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصار)

" ٢ الحشر " (٨٠) .

وهنا نجد ابن رشد يسارع في خطية كتابه "فصل المقال" بالإفصاح عن غايته مؤكداً على أن مطلبه مستمد من سلطة النص القرآني الأمر الذي يصبغه بالصبغة الشرعية ، وعلى هذا النحو فقد جاءت المقدمة الأولى للخطاب نقلية لتقييد سلطة الخصوم وإقناعهم بالنتيجة البرهانية التي انتهى إليها ألا وهي ، النظر العقلي واجب على أولى الأبصار ومندوب للجمهور .

ويقول مبرراً دعوته للنظر العقلي وتأويل النص القرآني :- "إذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق ، فإننا معشر المسلمين ، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له" (١١) .

ويمكننا أن نلاحظ هنا أن الكاتب يوجه خطابه إلى الجمهور وكأنه يدعوهم بسرفق إلى التفسير العقلي مع علمه بأنهم من أهل الظاهر ، ويقول مؤكداً إن التأويل العقلي الذي يدعو له لا يناهض المعنى الظاهر ، بل يزيده وضوحاً ويكشف عن المعاني الكامنة وراء النص :- "انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبرت وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد ، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المأول منها من غير المأول ، والسبب في ورود الشرع في

الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها وإلى هذه المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى :- (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) إلى قوله (والراسخون في العلم) "٧ آل عمران". (٨٢).

ونجد هنا يتحصن بقاعدة الإجماع الشرعية التي لا ينكرها ظاهرية الموحدين من جهة ، وبالنص القرآني من جهة أخرى . لتبرير دعوته وهو بذلك طبق القاعدة الفقهية للإجماع التي تستند على نص أو قياس ليصبح الحكم في مخالفته محرماً مع عدم العلم به ويقطع بحكمه وإن كان ظنياً (٨٣)

ونجده يفصح في تذييل خطابه عن صدق نيته في توضيح طبيعة العلاقة بين النقل والعقل ، مبيناً أن دربه هو السبيل الذي يجب أن يسلكه من بعده كل حريص على سلامة الشريعة ويقول :--- "وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وإن أنسا الله في العمر ، فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه ، فحسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعدنا ، فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة ، من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة ، في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل ما ينسب نفسه إلى الحكمة فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو. أعنى أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية ، مع ما يقع بينهما

من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ،
المتحابتان بالجواهر والغريزة^(٨٤)

ويمكننا أن نلاحظ تأكيد صاحب الخطاب على ضرورة توخي
الحذر في قبول التأويلات العقلية المستندة على الفلسفة وذلك لأنها غير
معصومة من الخطأ والزلل على الرغم من إقراره بوحدة طبيعة
المنقول والمعقول كأنه أراد أن يميز بين الحكمة العقلية بوصفها منهج
والآراء الفلسفية والكلامية باعتبارها مذهب يخضع إلى أهواء
أصحابها فلا يجوز - في رأيه - الخطأ في الأولى في حين لا يستبعد
الزلل والانحراف من الثانية .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك رفضه التعويل على العقل دون النقل في فهم
الشريعة ، أو حلول الفلسفة مكان النص القرآني. ويبدو ذلك في
توضيحه طبيعة العلاقة بينهما تلك التي تشبه علاقة الأخوة في
الرضاعة والصدقة الحميمة التي تقوم على الحب الفطري تلك العلاقة
التي لا تندب إحداها مكان الآخر ، فالأخت الرضيعة لا تترث أختها
لأنها ليست من صلبها وتبدو هنا علاقة التجاور بين الدين والفلسفة
وليس التوفيق .

وقد اختلف الدارسون حول تقييم الخطاب الرشدي في التوفيق
بين النقل والعقل. فذهب ليون جوتيه إلى ان مسألة التوفيق تعد من
مباحث الفلسفة الإسلامية الأصلية التي بدأها الكندي وختمها ابن رشد
الذي أراد التوفيق بين الأحكام الخمسة الفقهية (الوجوب - الاستحباب

- الإباحة - الكراهية - الحرمة) وبين الطبقات الثلاث للأدلة
المشائية (البرهاني - الجدلي - الخطابية)^(٨٥).

ويرى محمد يوسف موسى أن السبب الحقيقي وراء توفيق ابن رشد
هو إيجاد تبرير لفلسفة أرسطو، والحد من تعصب فقهاء الموحدين ،
وحماية كتبه وتلاميذه وتبرئة الفلسفة من تهمة التكفير ، وقد أقره على
ذلك أستاذنا عاطف العراقي^(٨٦)

وذهب معظم الباحثين^(٨٧) إلى أن لابن رشد دربين في تحديد العلاقة
بين الدين والفلسفة :- أولهما التجاور الذي لا يوحد فيه بين الفلسفة
والدين ، وثانيهما هو التوفيق حيث إثبات أن الحكمة والشريعة لا
فصام بينهما ، وأن ابن رشد قد توخى الحظر في دفاعه عن الفلسفة
وتبرئة أهلها ، وأثر عدم الخوض في القضايا الشائكة حتى لا يطلع
عليها العوام^(٨٨) .

وعلى النقيض من ذلك نزع محمد عابد الجابري ومجدي
إبراهيم إلى أن ابن رشد أراد فصل الاتصال لا وصل المقال أي أنه
جاء ليقرر أن الشريعة والحكمة دربان لا يجتمعان ويبررا بذلك إخفاق
الخطاب الرشدي في محاولته التوفيق^(٨٩) .

في حين يقرر حسن حنفي أن الخطاب الرشدي لا يخلو من الخلط
والازدواجية (ظاهر وباطن - عقلي ونقلي) الأمر الذي يصعب معه
تحديد أهدافه^(٩٠) .

* ذهب كل من محمد عابد الجابري ومجدي إبراهيم إلى أن ابن رشد قد سعى في فصل المقال ومناهج الأدلة إلى
التوفيق بين الدين والفلسفة .

ويبرر ناصر ونوس ومنى أبو زيد وإبراهيم صقر ، محاولة ابن رشد التوفيقية بأنها إدراك من جانبه حاجة بيئته الثقافية الممزقة إلى ما يوحدھا، فأراد تحديد بعض الثوابت ^(٩١) التي يمكن الاستناد عليها في درأ الخلافات التي ظهرت فيها ^(٩٢) وقد سعى بذلك إلى تشييد مدينة إسلامية فاضلة على أرض الواقع ^(٩٣).

ويؤكد عبد المجيد الخنوشي أن المقصود بفصل المقال هو التمييز بين المقال الفلسفي والمقال الديني مع توضيح الصلة بينهما (التمييز بين الأشياء اللامتجانسة أي التمييز بين الخطاب الشرعي والخطاب الفلسفي مع إثبات ما بينهما من صلة ونسب وترابط) ^(٩٤).

أما أرنست رينان ومجبل أسين وفرح أنطون فقد رفضوا جميعا محاولة ابن رشد التوفيقية، واعتبروه فيلسوفا عقلانيا لا يقنع إلا بالحقيقة البرهانية

ويستأذى لسي أن ابن رشد في توفيقه بين الفلسفة بوصفها الحكمة النظرية والدين بوصفه الحكمة الشرعية ، لم يكن يهدف التأليف بينهما في قضية واحدة - كما ذكرنا - على الرغم من محاولته الجادة لفض مواطن الخصومة والتعارض بينهما في (مسألة قدم العالم - وعلم الله - والسببية - والبعث - والمعجزة) أي الأمور التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة ، ويبدو ذلك في تأكيده على أن الفلسفة والدين دربان متميزان يصل بينهما العقل ، وكأنه أراد القول أن الدين عقل منقول والفلسفة وحي معقول ، وبمعنى آخر أراد أن يتخذ من الفلسفة المنهج وليس المذهب في دراسة النصوص

الشرعية - كما بينا - فهو لم يرد الفصل التام بين النقل والعقل أو إثبات التعارض بينهما وإلا كان ذلك بمثابة الحكم بتكفير نفسه وتخطيء الفلسفة وهو في كنف أحد المحافظين المستنيرين ، فعلى الرغم من استنارة أبي يعقوب فهو لم يسلم أبدا لابن رشد بإعلاء العقل على النقل ، بل يسلم له بأن المعرفة العقلية تستلزم أهل الخبرة وأهل العلم ، كما أن ابن رشد لا يستطيع أيضا إنكار المعرفة الظاهرية لأن أبا يعقوب إن شئنا أو أبينا ظاهري ، ولن يقبل الفلسفة إلا بالصورة التي صور له ابن طفيل في قصته (حي بن يقظان) التي تؤكد أن طريق النقل والعقل ينتهيان إلى معرفة الباري وإن اختلفا في المنهج ومراتب العرفان والإيمان (حي - إيسال - سلامان) (٩٥)

ولا أجد مبررا للاختلافات السابقة حول تأويل الخطاب الرشدي ، فقد حسم ابن رشد القضية في عنوان خطابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال) أي صفوة القول في توضيح الرابطة بين الفلسفة والدين .

* * *

وإذا ما انتقلنا إلى مضمون الخطاب الرشدي عند محمد عبده ، فسوف نجده متواصلا إلى حد كبير مع ما جاء في خطاب أبي الوليد ، متفقا معه إلى درجة التطابق في قضية فض النزاع بين النقل والعقل ، باعتبارها المقدمة الأولى التي تثبت أن الإسلام دين للعلم والمدنية وابتلور خطاب محمد عبده حيال هذه القضية في ثلاث أفكار رئيسية ، أولها: - الدفاع عن ابن رشد باعتباره ممثلا للاتجاه الفلسفي من جهة

، والمتهم البريء من تهمة الكفر من جهة ثانية ، والمرشد الذي يجب اقتفاء أثره في درأ التعارض المتوهم بين النقل والعقل من جهة ثالثة .
وثانيها: إثبات أن مبدأ التكفير ليس من أصول العقيدة الإسلامية ، وأن تكفير الفقهاء لخصومهم وليد التعصب الفكري وليس العقدي .
وثالثها : أن النظر العقلي في النص القرآني واجب شرعا ، وإن إيمان العوام الذي يسلم بصحة النص دون فهم له يعد إيمانا هشا لا صدق فيه .

ويقول عن ابن رشد : " إن ابن رشد كان مسلما وكان يعرف أن الإسلام لا ينافي العلم أحد إلا من عثرة في طريق العلم ، أو الاسترسال مع

الخيال . وكثير ممن سكروا بهذا الرأي أفاقوا منه . ولكن كتب ابن رشد أنت بين أيدينا لتبعد نسبة هذا الرأي إليه " (٩٦) .

هنا نجد محمد عبده يقرر أن ابن رشد باعباره فيلسوف مسلم قد أدلى بخطابه الذي لا يتعارض فيه النقل مع العقل لأن الشريعة لا تعادي العلم ، بل تعادي الجهل والجمود والخرافة وإنما جاء في كتبه يؤكد أنه لم يحد عن صلب العقيدة ولم ينكر أصلا من أصولها ، ولم يقل بوحدة الوجود ، بل هو سوء فهم من الذين أولوا خطابه . ويقول محمد عبده في موضع آخر في سياق دفاعه عن ابن رشد أنه لم يكفر باسم العقيدة ، بل كان الدين مجرد ستار اختفت وراءه أحقاد خصومه عليه : " إذا عد عاد بعض رجال العلم الذين أخذتهم القسوة في الإسلام وقتلتهم حماقة الملوك بإغراء الفقهاء وأهل الغلو في الدين ، فما عليه

إلا أن ينظر في أحوالهم فيقف لأول وهلة على أن الذي أثار أولئك عليهم ليس مجرد العصبية للدين ، وأنه ليست الغيرة عليه هي الباعث لهم على الوشاية بهم ، وطلب تنكيلهم ، وإنما تجد الحسد هو العامل الأول في ذلك كله ، والدين آلة له . ولهذا لا ترى مثل ذلك الأذى يقع إلا على قاضى قضاة كابن رشد ورجوع الحاكم إلى العفو عنه وإنزاله منزلته دليل على ذلك" ، (٩٧)

ويريد محمد عبده إثبات أنه ليس هناك تعارض بين خطاب ابن رشد الفلسفي والخطاب الديني المستمد من الشرع وهو يستند في ذلك على الوقائع التاريخية التي برأت ابن رشد من تهمة الكفر التي نسبت إليه ثم ينتقل صاحب الخطاب إلى التأكيد على أن التعصب وتكفير الخصوم أمراض لاحقة على الشريعة وهي وليدة المجتمع ، وقد أدى ذلك إلي ضعف الملة وعجز رجالها في الزود عنها بالحجة والبرهان . ويقول : " متى ولع المسلمون بالتكفير والتفسيق ، ورمى زيد بأنه مبتدع وعمره بأنه زنديق ؟؟ أشرنا فيما سبق إلى مبدأ هذا المرض ، ونقول الآن: إن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم ، وأكلت الفتن أهل البصيرة من أهله - تلك الفتن التي كان يثيرها أعداء الدين في الشرق وفى الغرب لخفض سلطانه وتهوين أركانه - وتصدر للقول في الدين برأيه من لم تمتزج روحه بروح الدين ، وأخذ المسلمون يظنون أن من البدع في الدين ما يحسن أحداثه لتعظيم شأنه تقليدا لما كان بين أيديهم من الأمم المسيحية وغيرها " (٩٨)

ويقول في موضع آخر مثبتا تسامح الإسلام وحكم الشرع في مبدأ التكفير : " هلا ذهبت من هذين الأصليين إلى ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم ، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ، ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ، ولا يجوز حمله على الكفر ، فهل رأيت تسامحا مع أقوال الفلاسفة الحكماء أوسع من هذا ؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولا لا يحتمل الإيمان في وجه واحد من مائة وجه ؟ " (٩٩)

وقد أراد محمد عبده بذلك إثبات أن آفة التكفير وليدة الضعف والتخلف ، وأنه ليس لها أصل في العقيدة ، وأن الاختلاف في الآراء لا يؤدي إلى التكفير إلا إذا كان الكفر بينا ممعنا في الضلال ولا يمكن قبوله من وجه واحد ، وقد استشهد في هذا السياق بما حدث لكتب الغزالي وابسن تيمسية والحلاج ، مبينا أن إحراق مثل هذه الكتابات يرجع إلى أمور الساسة الذين دأبوا على تجنب غضبة الجمهور الساخط على المجددين وأصحاب الرؤى الخاصة من أحرار الفكر ويقول في ذلك : " تخشى الفتنة إذا استمر مدعى الحرية في غلوائه فلهذا يرى حفاظ النظام أن أمثال هؤلاء يجب أن ينقى منهم المجتمع صونا له عما يزعزع أركانه " (١٠٠)

ويقول في موضع آخر : " فقد حملت كتب الإمام الغزالي إلى غرناطة وبعد ما انتفع بها المسلمون أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة وانطلقت السنة المتعالمين من البربر بتفسيره وتضليله ، فجمعت تلك

الكتب وخصوصا نسخ (إحياء علوم الدين) ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت . قال قوم يعدون أنفسهم مسلمين في ابن تيمية - وهو أعلم الناس بالسنة وأشدّهم غيرة على الدين - أنه ضال مضل . وجاء على أثر هؤلاء مقلدون يملأون أفواههم بهذه الشتائم ، وعليهم إثمها وإثم من يقفونهم بها إلى يوم القيامة " (١٠١) .

ويمكننا أن نلاحظ احتجاج محمد عبده في هذه القضية بالوقائع التاريخية مستشهدا بما حدث لأكثر النماذج قبولا عند الجمهور ، وكأنه يريد القول إذا صدقت تهمة الكفر على ابن رشد فإنها تصدق كذلك على الغزالي وابن تيمية ، لأن مصدر التكفير واحد وهو جهل الجمهور وغضبة الساسة .

ويمضي محمد عبده مبينا أن النظر العقلي واجب شرعا لأنه سبيل المرشد للإيمان الصحيح ، ويقول في ذلك : " فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح ، فقد أقامت منه على سبيل الحجة ، وقاضاك إلى العقل ، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه ؟ بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة : أن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ، ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن ، فهو ناج . فأي سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة ؟ " (١٠٢)

ونجد صاحب الخطاب يؤكد على فضيلة الاجتهاد ، ثم يثبت أن القياس العقلي أصل من أصول التشريع متفق عليه عند الأصوليين ويقول : "

اتفق أهل الملة الإسلامية ، إلا قليلا ممن لا ينظرون إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل ، وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول ، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله في علمه ، والطريق الثانية : تأويل النقل ، مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل وبهذا الأصل ، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي (عليه السلام) ، مهدت بين يدي العقل كل سبيل ، وأزالت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال إلى غير حد ، فإذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا" (١٠٣)

ثم يعود فيؤكد أن الفصل بين النقل والعقل يعد نقضا للشرعية ويسوق لإثبات ذلك دليلا نقليا في قوله : " وإذا كنا نعتبر بما قص الله علينا من خبر أهل الكتاب ، كما قال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الأسباب)" يوسف ١١١ ، فإننا نعرف حكم أهل القرآن عنده تعالى مما ذكره عن أهل التوراة والإنجيل كما نعرفه من مثل قوله عز وجل (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها "محمد ٢٤" وقوله (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب)" سورة ص آية ٢٩ فكل هذه الآيات والعبر لم تحل دون اتباع هذه الأمة سنن من قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع كما أنبئت التحذير ، والقرآن حجة عليها كما ورد في الحديث: "والقرآن حجة لك أو عليك " . ولا شك أن من ينلو ألفاظ القرآن وهو معرض عن هدايته غير محتر بوعده ووعيده فهو كالمستهزئ بربه . وإذا سأل سائل عن قول العلماء : إن

القرآن يتعبد بتلاوته ؟ فالجواب : نعم ، ولكنهم لم يقولوا انه انزل
لذلك ، وكيف يقولون ذلك والله الذي أنزله يقول إنه أنزله (ليدبروا
آياته وليتذكروا أولوا الأبواب) فالقرآن وكذلك السنة يصرحان في
مواضع كثيرة بخلاف هذا القول وقد جاء من الأحاديث ما
يصف حال قوم يأتون بعد "يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم"، وقد
سماهم شرار الخلق . " (١٠٤) .

ويمكننا أن نلاحظ مما سبق أن محمد عبده يركن في تبريره لأصالة
للصلة بين النقل والعقل إلى الأسانيد التاريخية والحجج الشرعية
المشفوعة بالنص القرآني وهو في ذلك متفق تمام الاتفاق مع ابن رشد
، غير أنه امتاز عنه بإعلانه من شأن العقل وإنكاره نهج الظاهرية في
قراءة النص ومجه إيمان العوام الذي يسلم بصحة المنقول بغض النظر
عن فهمهم له ويرجع ذلك إلى تأثره بالمذهب الشافعي من جهة ،
وتسامح الأزهريين في ميدان العقائد مع المذاهب الأربعة من جهة
ثانية ، وخلو الحياة الدينية في مصر من أي أثر للظاهرية التي
تعرض عن الفياس العقلي في التأويل والتفسير من جهة ثالثة .

وقد أكد العديد من الدارسين على أن إعلاء محمد عبده من شأن العقل
كان يرمى إلى بعث العلوم الفلسفية ثانية في الثقافة الإسلامية وذلك
لتحقيق القاعدة الأولى من منهجه الإصلاحية ، ألا وهي : - تحرير
العقل من قيد التقليد وتخليص الملة مما حاق بها من خرافات وأوهام
بعد عزوف الخاصة عن أعمال النظر في النص وارتكانهم لأقوال
القدماء ، وانقياد الجمهور لأقوال المشايخ والوعاظ دون أدنى تمحيص

واتخاذهم من ظاهر النص حجة لأفعالهم المغايرة لحقيقة الشرع .
ودفع الأزهريين إلى التحصن بالعقل في إدلاء الفتوى والدفاع عن
الدين ضد خصومه وفهم النص على صورته الحقيقية المعقولة ، وفتح
باب الاجتهاد لتجديد العقيدة .^(١٠٥) وإثبات أن الدين الإسلامي مؤسس
على مقدمات عقلية وذلك على العكس تماما من مزاعم غلاة
المستشرقين ، ويصبح الإسلام بذلك خصما للتعصب الذي يحول بين
المجددين وعرض آرائهم التي تعمل على تقدم الأمة .^(١٠٦)

وعندي أن الأستاذ الإمام قد نجح في تحقيق جل مآرب الخطاب
الرشدي إذ أعلى من شأن العقل وأثبت أن أعمال النظر في النص
القرآني من الواجبات الشرعية وأنه ليس هناك في الشريعة ما يحول
بين المسلمين وبين الاشتغال بالعلوم العقلية (المنطق - علم الكلام -
الفلسفة) وأن الاختلاف في التأويل يعمل على إثراء الفكر الإسلامي
وينأى به عن الجمود الفكري الذي أقعده عن ركب الحضارة .

كما بين أن التكفير حيلة الضعفاء وملة المتعصبين وسجن للعقول التي
أمرها الله بالتحقل والتدبر ونهى عن إكراهها في الدين .

ولا غرو فسي أنسه قد استطاع إلى حد كبير في خطابه التغلب على
المعوقات ويسبدو ذلك في عدم قدرة الجامدين من الأزهريين على
إسكات خطابه أو تخطيئه ، بل على العكس من ذلك تماما فنجد بعض
شيوخ الأزهر من أمثال :- محمد مصطفى المراغي ومصطفى عبد
الرازق ومحمود شلتوت ومحمد عبد الله دراز ، يnehجون منهجه في

تفسير القرآن الكريم ويتخذون من القياس العقلي أداة للفتوى والفصل
في قضايا العصر

لم يختلف مضمون الخطاب الرشدي عند زكي نجيب محمود
عما جاء في الخطابين السالفين ، بل نجده يصرح بأن موقفه من
قضية التوفيق بين النقل والعقل يسير على نفس نهج ابن رشد ثم محمد
عبد ، ويمكننا إيجاز ما ورد في مضمون خطابه في ثلاث أفكار
رئيسية :-

أولها : تواصل خطابه مع خطابي ابن رشد ومحمد عبد في مسألة
التوفيق .

وثانيها : أن التكفير يعبر عن جمود الفكر وانحرافه .
وثالثها : أن إزالة الفرق بين المنقول والمعقول هي المقدمة التي يجب
على من ينشد الإصلاح عملها ويقنع من يلقي عليهم خطابه بصدقها .
فها هو يؤكد إن النموذج الذي يجب أن يحتذى في سبيل التوفيق بين
النقل والعقل هو ابن رشد . وأن أفول نجم الثقافة الإسلامية يرجع إلى
إخفاق أبى الوليد في الزود عن العقل ضد هجمات الرجعيين الذين
أنكروا تلك الرابطة الوثيقة التي تربط بين النقل والعقل ، ويقول :- "
يجد فيه الفيلسوف المسلم أنه دين لا يتناقض مع العقل ، إلى الحد الذي
يمكن معه أن نرى الحقيقة الواحدة قد وردت في فلسفة اليونان بلغة
الفلسفة ، وفي نصوص الإسلام بلغة الشريعة ، مما يدل على أن خط
الشريعة وخط العقل الخالص متوازيان ، وإذا شئت فأقرأ في ذلك قول

ابن رشد في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال)^(١٠٧)

ويقول في موضع آخر :- " كان ابن رشد أقل إقناعاً من خصومه أمام الفكر الإسلامي وبالتالي لم يترك بعده أثراً يؤثر في دنيا المسلمين يتكافأ مع الأثر الذي تركه هؤلاء الخصوم - ومنهم الغزالي بصفة خاصة - فلم يكن عجيباً أن تقل شهرته بينهم عما كان ينبغي لها أن تكون . . . هكذا كان موقع ابن رشد من تيار الفكر العربي الإسلامي في عصره ، فأراد له أن يظل على صلته الإيجابية بفلسفة اليونان ، وكانت دعوته إلى ذلك هي آخر صوت يرتفع دفاعاً عن الفلسفة وضرورة دخولها مع الشريعة في نسيج واحد ، ولم يكن الوجدان العربي الإسلامي مهياً لقبول الدعوة ، فانسدل عليها ستار ، لم يأخذ في الارتفاع إلا بعد عصره بأكثر من سبعة قرون "^(١٠٨)

ثم بين صاحب الخطاب أن كلمتي يمين ويسار، في ميدان الفكر نسبتيان فابن رشد ومحمد عبده بالنسبة للرجعيين في يسار الفكر ، وبالنسبة للمتطرفين - المتشيعين للغرب والمنتازلين عن مشخصاتهم - يعدان في يمين الفكر، أما بالنسبة له فيعدهما خطابين متواصلين .^(١٠٩) فقد أكمل الأستاذ الإمام ما بدأه ابن رشد ويقول مؤكدا سيره على نفس الدرب : " فحين حاول محمد عبده وضع تراثنا الديني في ضوء العصر الراهن فإنما أراد أن يلتمس طريقه إلى هذا التوفيق الذي نبتغيه "^(١١٠)

وعندي أن زكي نجيب محمود لم يساير ابن رشد في محاولته التوفيق بين الفلسفة المشائية والدين ، بل وافقه في المبدأ العام الذي لا يجعل هناك تعارض بين المنقول والمعقول ، والمعقول هنا يعنى المنهج الذي يستخدمة المؤلفون للنص القرآني على مر العصور ويكون بمثابة تجديد يلائم العصر الذي يحيونه ، و يبدو ذلك بوضوح النقذات التي وجهها صاحب الخطاب لابن رشد ، فهو يعيب عليه مصادرته الفلسفة لصالح الدين في كتابه (فصل المقال) ، ويخطئه في تسويته بين الحكمة العقلية والحكمة النقلية في (مناهج الأدلة) ويعدهما أقرب إلى التلفيق منها إلى التوفيق ، وذلك لأن آراء الفلاسفة لا يمكن مطابقتها بما جاء في الوحي إلا إذا صادرننا أحد هذه الآراء لصالح الآخر . ويرى أن ارتكابه للتأويل العقلي البرهاني عند التعارض بين الفلسفة والدين وتحويله على إجماع العلماء في فض النزاع لا يمكن تحقيقه في أرض الواقع إلا إذا استحال الفلاسفة إلى فقهاء والفقهاء إلى فلاسفة ، وعلى الرغم من ذلك نجده يقرب بأن التأويل العقلي للنص القرآني هو السبيل لدرأ التعارض بين الثوابت الإيمانية والمتغيرات الحضارية ، وكأنه ارتضى من الخطاب الرشدي صورته الثانية ، متمثلة بوضوح عند محمد عبده الذي أعلى من شأن العقل ، وجعله أصلاً من أصول الإيمان ، وفصل في الوقت نفسه بين الوحي والفلسفة ، ويقول : - " إن موقفنا في هذا العصر شديد الشبه بالموقف الذي جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه ، إذ العناصر الأساسية في كلا الموقفين هي : شريعة يتمسك بها الجميع وتنتاج عقلي وافد من

الخارج ، هو : إما متفق مع ما ورد في الشريعة فلا أشكال ، وإما مسكوت عنه في الشريعة فلا إشكال أيضا ، وإما يناقض في الظاهر ما ورد في الشريعة ، فلو كان بيننا ابن رشد يؤدي المهمة نفسها التي أداها في زمانه لحاول أن يدحض منطق الرافضين حيث يراه باطلا ، وأن يبين أن مواضع الاختلاف لا تعدو أن تكون اختلافا في التسمية مع إتفاق في مضمون المعنى" (١١١) .

ويمضي زكي نجيب محمود مع محمد عبده إلى أن التكفير ما هو إلا إلحاد فكري وليد الجمود والتعصب والانحطاط الحضاري ، ويربط بين اتهامه بالكفر من قبل بعض الجامدين ومحنة ابن رشد ، مؤكدا أن التاريخ لن يذكر الذين أحرقوا خطابات الأحرار من المفكرين ، بل سيدون أسماء أصحاب الخطابات بحروف من نور ضمن قائمة بناء الحضارة :- " ما حيلتي قد وجد الرجل قد أظهر منذ السطر الأول وهما في رأسه بأنه صاحب حق في الحكم على ضمائر العباد وقلوبهم .! : إنه ينثر أحكامه بالتكفير وبالإلحاد نثرا بغير حساب مما دل على ضعف ثقته بإيمانه ، لأنه لو اشتدت عنده الثقة بنفسه لما أخذته الغيرة من إيمان الآخرين وهو يعلم أن كلا من هؤلاء الآخرين مسئول أمام ربه بمثل ما هو مسئول ، ولأمر ما في فلسفة اللغة العربية ، جاءت كلمة التكفير قريبة الشبه من كلمة التفكير فإنما أرادت قوة البيان في اللغة العربية أن تقول للناس إن تحريف الأوضاع لحرقي الكاف والقاء كبعته أن حركة العقل عند تكفيره للآخرين ، إنما هي حركة أصابتها لعثمة فتعثرت الحروف عن مسارها المستقيم ،

فقد أراد أصحابها ضرباً من التفكير المنتج ، لكن مرضاً في عقولهم
أنزل الكساح بذلك التفكير المطلوب فتعثرت خطاه فانقلب تكفيراً يؤدى
الناطق به قبل أن يؤدى أحداً سواها .

ومثل هذا الكساح الفكري يشيع إذا ما أصيب القوم بفقر في قدرتهم
العقلية وهزال في حياتهم الثقافية بوجه عام وإذا كنت ممن
يلمون بشيء من تاريخ الفكر الإسلامي فسأل نفسك : من ذا بقى اسمه
مذكوراً مشهوراً من علماء الأندلس في تلك الفترة التي أحدثك عنها:
هل تذكر منهم أحداً غير ابن رشد ؟ : فأين إذن ذهب الذين صوبوا
إلى صدره السهام ، وأحرقوا كتبه أمام عامة الناس ؟ ضع
أمامك قائمة بأعلام نهضتنا الحديثة وسل نفسك من هؤلاء الأعلام بنى
مجده ومجدنا على تكفير الناس ؟ " (١١٢)

ويرى صاحب الخطاب أن التوفيق بين النقل والعقل لا يعنى الخلط
بينهما أو دمجهما أو مصادرة أحدهما لصالح الآخر ، بل أن أفضل
العلاقات التي تصالح بينهما هي علاقة التجاور التي تجعل من الدين
أرسخ الثوابت الثقافية ، وتعتبر العقل آلة للنقد والانتقاء والتفسير
والتبرير والتغيير بما لا يتعارض مع ثوابتنا ، بينما تبقى الفلسفة حرة
طليقة لا يقيد مذهب ولا تجور على معتقد ، ويقول : " أن هذا
الشعور الديني العام مميز ثابت لنا مهما يطرأ تياره الدائم من متغيرات
الشعائر في مراحل التاريخ ومتعاقب الديانات إننا إذ ندعو
مخلصين إلى العقلانية الصارمة في شؤون حياتنا ، قلسنا نريد بهذه
الدعوة أن نتناقض مع ذلك الجذر الديني العميق في نفوسنا ، لأنه بينما

نريد للعقل أن يتولى الشئون العابرة الظاهرة من حياة الإنسان نترك
للنظرة الدينية الثابتة الراسخة في نفوسنا تحديد القيم لما يخلد ويدوم ،
والخلط بين هذين المجالين هو الذي يؤدي إلى سوء التفاهم" (١١٣) .

ونجده يستشهد بمحاولة الغزالي في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)
ومحاولة محمد عبده في (رده على فرح أنطون) في التوفيق بين النقل
والعقل ، مبينا أن التعويل على العقل في فهم النص القرآني والابتعاد
عن التعصب للمعنى الظاهر هو السبيل الأمثل للتوفيق . (١١٤)

ويقول عن عقلانية الإسلام : " إن الإسلام يساير العقول ولا يضاده
وإلا فكيف يكون قوام الحياة العقلية في أوروبا هو اتصالها بالشرق
الإسلامي ، بحيث ينشأ في أوروبا عقل علمي خلق أوروبا الحديثة ،
ثم نتصور مع ذلك أن الأصل الذي أمد أوروبا بثقافتها العقلية محروم
من ذلك الطابع العقلي نفسه، فهل يعقل أن تنشأ ثقافة في شرق البحر
الأبيض المتوسط فلا تؤثر في عقول أصحابها شيئاً " (١١٥)

ويقول في موضع آخر : " فقد جاء القرآن الكريم بحلول لطائفة كبيرة
من مسائل الحياة التي عرضت للناس في مناسباتها ثم أمر الإنسان بأن
يركن إلى عقله بعد ذلك كلما جد له في حياته جديد ، ومن هنا كان
الإسلام آخر الرسالات" (١١٦) ويقول " إن عقيدة المسلم هي أن الإسلام
دين لكل زمان ولكل مكان ومن الحكمة أن نبين للناس ذلك الأساس
السذي يؤيد صدق عقيدة المسلم في دينه ، والأساس هو استناد الإسلام
إلى (العقل) ليكون هو أداة الإدراك كلما أريد للفكرة المدركة أن يكون
لها ثبوت وثبات" (١١٧)

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لمضمون خطاب زكي نجيب محمود حيال هذه المسألة مدى تواصل آرائه مع ما جاء عند ابن رشد ومحمد عبده ، وتفضيله الارتكان إلى الاستنباط في التدليل على صدق دعوته واحتجاجه بالعقل تارة ، والاستشهاد بأقوال الغزالي - بوصفه ممثل للاتجاه المحافظ - تارة ثانية ، وبالواقعات التاريخية تارة ثالثة .

و قد اكدت معظم الدراسات المعاصرة على أن محاولة زكي نجيب محمود إثبات عدم وجود تعارض بين النقل والعقل كانت القاعدة الأساسية التي انتقلت منها دعوته للتأليف بين الأصالة والمعاصرة . فقد ذهب مني أبو زيد إلى أن دعوة صاحب الخطاب للتوفيق لم تكن للجمع بين الدين والفلسفة ، وذلك لأنه حرص في جل كتاباته على تجنب الخلط بينهما ، وذلك لتباينهما في الأصل والوجهة والمنهج ، بل أن حقيقة دعوته التوفيقية تبدو بوضوح في جعله العقل آلة لفهم الدين عن طريق التأويل . (١١٨)

ويؤكد أستاذنا عاطف العراقي على أن صاحب الخطاب لم يكن في أي طور من أطوار فلسفته عدو للدين أو منكرا للدور الذي يقوم به في ثقافتنا العربية باعتباره من الثوابت التي لا يمكن التنازل عنها . (١١٩) وقد ذهب إلى مثل ذلك أحمد ماضي (١٢٠) ومحمد مدين (١٢١) وتضيف خديجة العزیزی أن زکی نجیب محمود فی خاتمة خطابه كان أكثر وضوحا في التأكيد على ضرورة ربط النقل بالعقل ، وذلك لاستحالة التقدم أو التغير بمتأی عن فکر دینی جدید . (١٢٢)

بينما يرى إمام عبد الفتاح إمام ومصطفى النشار ، أن المعقول كان مطلب زكى نجيب محمود في كل أطوار حياته . (١٢٣) طلبه في الغرب في صورة العلم ، ثم طلبه في الشرق في صورة التفكير المنطقي المعادى للخرافة والمناهض للمعقول ، وجمع الصورتين في قضية تركيبية واحدة هي : الأصالة والمعاصرة (١٢٤)

وعندي أن زكى نجيب محمود قد قام بتطوير الخطاب الرشدي بتفضيله علاقة التجاور بين الفلسفة والدين ، وأخذه بمنهج التأويل العقلي في التوفيق بين التراث والتجديد والدين والعلم ، كما سوف يتضح في الصفحات التالية .

قضية الدين والعلم

لم يجد الخطاب الرشدي صعوبة في دعوته للتوفيق أو المصالحة بين الدين والعلم ، ويرجع ذلك في المقام الأول للنص القرآني الشاغل بالآيات التي تحث على طلب العلم ، وتعلو من شأن العلماء إلى أن تجعلهم ورثة للأنبياء وأكثر العباد ورعا وتقوى . وكذا الوقائع التاريخية التي تشهد على أن الإسلام لم يضاد العلم ، ولم يتعرض في كنف حضارته إلى الأذى ، ولم تحرق كتبه في أكثر الممالك الإسلامية تعصبا .

وقد اتخذ الخطاب الرشدي في صورته الثلاث من هاتين المقدمتين سبيلا لتبرير دعوته بالتأليف بينهما .

فذهب ابن رشد في سياق دفاعه عن العقل إلى الاستناد إلى دعوة القرآن الصريحة للنظر في مخلوقات الله للاستدلال على قدرته وحكمته وعلمه وعنايته وبديع صنعه : " فأما العلم قد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه ، أعنى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع إنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به " (١٢٥)

ويمضى ابن رشد ويرفض نظرية الكسب عند الغزالي تلك التي تبطل قانون السببية ، مؤكدا أن الله وضع ناموسا لهذا الكون وسننا تشهد بحكمته وقدرته ، ونجده في نفس السياق يؤكد أن المعجزة مقبولة عقلا ومصداقة بالإيمان لأن من يسلم بوجود خالق واضع لقوانين الكون يصدق بالضرورة إمكانية خرقه هذه القوانين لتجرى معجزات على أيدي أنبيائه ويقول : " ولو علموا أنه يجد من جهة النظام الموجود في الأفعال الطبيعية تكون موجودة عن صانع عالم وإلا كان النظام بالاتفاق لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فيذكروا بذلك جنودا من جنود الله تعالى التي سخرها لإيجاد الموجودات بإذنه تعالى واستفادها . فأنه قد أوجد موجودات لأسباب سخرها لها من الخارج وهي الأجرام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات ، وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انشغل بذلك وجود السموات والارضات والسموات

الحكمة " . (١٢٦) ويقول في موضع آخر : " انه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك ، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ، ولا بد الواضع لها ، فإن جردها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة " (١٢٧) .

ويتضح مما سبق أن إقرار ابن رشد بالقوانين العلمية لم يخرج من زمرة المسلمين ولم يدفعه للتضحية بالثابت من معتقده ، بل دفعه لوضع أسس قوية ثابتة لدرأ ما عساه يكون تعارضاً بين ما جاء في النص وما انتهت إليه العلوم ، فيبدأ بالتأويل ثم يركن إلى التسليم بصحة النص عند التعارض ويسلم بعجز العقل عن الوصول إليه ، ويتمثل ذلك في إثباته للمعجزة .

ويرى أستاذنا عاطف العراقي وإبراهيم صقر أن إثبات ابن رشد للسببية باعتبارها المقدمة الإيجابية الأولى للتأكيد على الغائية والعناية الإلهية (١٢٨) وعلم الله ، ينسجم مع فلسفته العقلية كما أن إثباته للمعجزة الخارقة للنواميس يتفق مع نزعه التوفيقية ومسحته الدينية التي اصططغت بها فلسفته باعتباره فيلسوف مسلم الأمر الذي يبرر إقراره بضرورة معاقبة منكري المعجزة بوصفهم زنادقة ، (١٢٩)

أما محمد عابد الجابري يرى أن ابن رشد في دفاعه عن السببية أقرب ما يكون من العلماء المعاصرين ، وأن مناقشاته للأشاعرة حول حرية الإرادة والمعجزة وانتصاره للعقل قد أضاعت الطريق أمام المفكرين المعاصرين لمناقشة هذه المسائل . (١٣٠)

ويمضي محمود قاسم إلى القول بأن إعلاء ابن رشد للمعجزة القرآنية باعتبارها خير ممثل للمعجز العقلي الجواني لا يعد إنكار من جانبه للمعجز البراني ، بل يعبر عن عمق إيمانه بأن القرآن يحوى بين طياته كل صور الإعجاز التي لا يتسلل الشك إليها (١٣١) .

وإذا ما انتقلنا إلى ما جاء في خطاب محمد عبده في هذه المسألة فسنجد مطابقا تماما لآراء ابن رشد فيقول عن حث القرآن على طلب العلم والنظر في الكون : " ترى القرآن في مثل هذه المسألة الكبرى لا يقيد العقل بكتاب ولا يقف به عند باب ، ولا يطالبه فيه بحساب ، فليقرأ القارئ القرآن يخفيه عن سرد الآيات الداعية إلى النظر في الكون (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) ١٨٥ الأعراف (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها و اخرجنا منها حب فمنه

يأكلون) ٣٣ يس (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) ٢٢ الروم ، وأمثال ذلك ، فلو أردت سرد جميعها لأتيت بأكثر من ثلث القرآن ، بل من نصفه في مقالي هذا " . (١٣٢)

ويمضي الأستاذ الإمام مع ابن رشد إلى الاعتراف بالسببية والإعلاء من شأن المعجز الجواني المتمثل في القرآن فيقول : " ذلك الخارق المتواتر المعول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده ، والدليل على أنه معجزة خارقة للعادة ، تدل على أن موحيه هو الله وحده وليس من اختراع البشر " (١٣٣) .

أما زكي نجيب محمود فلم يكن في حاجة لمناقشة قضية السببية ويرجع ذلك إلى أمرين ، أولهما : أن ما جاء في الشرع من حث على النظر وتدبر الكون يؤكد أن الإسلام لا يناهض العلم ، ويقول في ذلك : " فلما جاء الإسلام آخر الديانات التي نزلت على نبي ورسول ، جعل العلم جزءاً من الدين . . . فجزء من دين الإسلام لا يتجزأ ، أن يكون المؤمن ذا علم بما حوله من ظواهر الكون . . . ومثل هذا العلم الذي يستهدف عبادة الله وحده سبحانه وتعالى بمعرفة خلقه معرفة تمكن صاحبها من الإمام بقدر المستطاع بمعجزات هذا الخلق " (١٣٤) ويقول في موضع آخر : " ندين بدين كرر لنا الحض على قراءة خلق الله من زرع وحسوان ونجوم ومطر ونبات . . إلى آخر الظواهر الطبيعية التي ساققتها آيات الكتاب الكريم " (١٣٥) .

ويرجع السبب الثاني إلى أنه كان يفضل علاقة التجاور بين الدين والعلم على غيرها ، ويتمثل ذلك في رفضه ما يسمى بالتفسير العلمي للقرآن ، ويرى أن مثل ذلك الربط بين الألفاظ القرآنية والنظريات العلمية لا يخلو من أثر ضار على الدين والعلم معا لأن ذلك الصنيع

يربط الثابت بالمتغير وهو على الرغم من ذلك يحث على تفسير القرآن في ضوء الحضارة والتقدم العلمي عبر العصور شريطة ألا تربط الدلالات اللفظية بما لا يقطع العلم بصحته ، وهو يتفق في ذلك تمام الاتفاق مع محمد عبده ^(١٣٦) ويقول : " فلماذا إذن لا نجعل المسائل مشاركة بين العقل والإيمان معا فبالعقل ما يستطيعه من تحليل وتفسير وتأويل ، وللإيمان ما تقتضيه مبادئ الدين وأصوله مما يجاوز حدود العقل بهذا يكون لكل من العقل والإيمان ميدان وينحسم كل خلاف . . . وهذا هو نفسه الموقف الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه من تراثهم - شكلا لا مضمونا- وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضا ، بل أن يجعلوا بينهما تعاونا على الوصول إلى هدف واحد . . . وبهذا نجعل الدين موكولا إلى الإيمان ونجعل العلم موكولا إلى العقل دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شئون الآخر " ^(١٣٧)

ويقول أيضا : " أن الشطارة في تخريج المعاني تخريجا يجعلنا نتصور أن ما جاء به الدين هو نفسه ما يجيء به العلم في عصرنا . . . والمهارة كل المهارة هي في أن تبصرني بالطريق الذي أعرف منه كيف أخذ من الدين حافزا يحرك الإرادة إلى صنع علم جديد أقدمه لنفسي وللإنسانية جمعاء " ^(١٣٨)

ونخلص مما سبق إلى إن هدف الخطاب الرشدي من طرحه قضية الدين والعلم ، هو التأكيد على أن الدين الإسلامي دين لا يعوق التقدم ولا حرية البحث العلمي .

ويلاحظ على ما جاء به ابن رشد خلو عباراته من نبرة الدفاع عن حديثه عن علاقة القرآن بالعلم وكأنه يتحدث عن أمر مسلم به ولا نزاع فيه من قبل الخاصة أو العامة في حين نجده يلجأ إلى حشد الأدلة النقلية والعقلية لإثبات السببية وتبرير إعلانه من شأن المعجز الجواني على المعجز البرانسي ، ويرجع ذلك إلى مناهضته آراء الأشاعرة والغزالي في مسألة السببية . ورغبته في محاربة السحر والبدع والخرافات التي سادت في عصره التي كان العوام مفتونين بها واعتبارهم إياها من قبل الكرامات ومعجزات الأولياء . وترغيبهم في الوقت ذاته في النظر العقلي لآيات القرآن ليطلعوا على المعجز الكامن في النص ومعانيه .

ولم تختلف الأسباب التي دفعت محمد عبده للحديث عن السببية والمعجز الجواني عن سابقه ، غير أن مواطن الإضافة في خطاب محمد عبده تتمثل في تطبيقه التأويل العقلي - الذي دعا إليه ابن رشد - في تفسيره للقرآن في ضوء علوم العصر وثقافته ، وقد أسس بذلك مدرسة جديدة في التأويل العلمي للقرآن تستند على عدة أسس أهمها :- عدم الاكتفاء بتفسير السلف لفهم النص القرآني ، وإعمال النظر والفكر واستخدام المنهج العلمي في البحث والاستنباط ، وتحكيم العقل والاعتماد عليه في فهم آيات القرآن ، والتحفظ في الأخذ بما سمي بالتفسير المأثور والتحذير من الإسرائيليات ، والاهتمام بتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدى القرآن ، (١٣٩)

ويأتي زكي نجيب محمود مؤكدا ما بدأه ابن رشد ، ومطورا
للأسس المنهجية في التفسير التي وضعها محمد عبده ، وذلك بعلاقة
التجاوز التي أشرنا إليها .
ويعبر ذلك كله عن تواصل الصور الثلاثة للخطاب الرشدي وتطورها
وسيرها نحو هدف واحد .

قضية الأنا والآخر

يجمع الباحثون المعاصرون على أن دعوة الخطاب الرشدي
للاتصال بالثقافات المغايرة في الملة والقومية للاستفادة من علومها تعد
من أوضح أفكار ابن رشد التي تحمل الطابع التنويري في بيئته بخاصة
، وفي الخطابات اللاحقة عليه التي أثرت بدورها في حياتنا المعاصرة
بعامة .

وقد استند ابن رشد في دعوته للاطلاع على فلسفة اليونان على
ركيزتين :- أولهما الاستشهاد بما يوحى به ظاهر النصوص قرآن
كانت أو أحاديث . وثانيهما : ضرب الأمثلة والاستشهاد بالوقائع
التاريخية التي يمكن أن يستنبط منها حكم عقلي ، الأمر الذي يوضح
أن خطابه حيال هذه القضية كان موجها للعامة والخاصة على حد
سواء .

والجدير بالتنبيه أن (الآخر) الذي كان يطلبه ابن رشد لم يكن الغرب
الأوربي الذي كان مطلب الرشديين من بعده في الثقافة العربية ، بل

كان اليونانيون الذين يمثلون له الفكر العقلي والمنطقي الذي يعينه على تفسير وتبرير دعوته لنقض الجمود والتقليد والتعصب .

ومن الخطأ اعتبار دعوة ابن رشد للأخذ عن الثقافة اليونانية تعصبا من جانبه لأرسطو أو تشييعا للغرب كراهية منه في واقعه الإسلامي ، بل على العكس من ذلك تماما فلم تكن دعوته تغريبية ، بل نزعة عقلية نقدية انتقائية تطلب النافع لأمته من كل درب وصوب ، ويبدو ذلك في قوله : " فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبار لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما ثبتوه في كتبهم فما كان منها موافق للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منهم غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم " (١٤٠) .

ونجده ينسب على أن مطلب الحكمة من الأمم الأخرى لا يصد عنه الشرع ، ويقول : " فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين ، أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى " (١٤١) .

وينصرف ابن رشد إلى ضرورة الفصل بين العقل كمنهج والمعقول كمذهب أي أنه أراد الفصل بين الحكمة العقلية ، وآراء المتكلمين

والفلاسفة مبررا خطأ بعض المشتغلين والمنتسبين إلى الفلسفة بأمور
ترد إليهم وليس للفلسفة ، مثل قصور عقولهم عن فهم جوهرها ،
وغيبة المرشد لمقاصدها ، واتباع الأهواء في تطبيقها ، ويقول : " ليس
يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لما كان مضرة موجودة
فيه بالعرض ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذي أمره بسقي الحسل أخاه
لإسهال كان به فتزيد الإسهال به لما سقاه الحسل وشكا ذلك إليه : (
صدق الله وكذب بطن أخيك) * بل نقول : إن مثل من منع النظر في
كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن
بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء
البارد العذب حتى مات من العطش لأن قوما شرقوا به فماتوا ، فإن
المسوت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي
وضروري ، وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر
الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلّة تورعه وخوضه في الدنيا ،
بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم " (١٤٢) ونجد الخطاب هنا أقرب
إلى أسلوب الواعظ منه إلى أسلوب الفيلسوف ، ويتمثل ذلك في
الاستشهاد بنصوص (الحديث الشريف) للبرهنة على صدق الاستدلال
وكذا ضرب الأمثلة ، وأخيرا توجيه نقده الغير مباشرة لخصومه من
الفقهاء الذين ضلوا وانصرفوا عن الحق وأساءوا إلى الدين على الرغم
من عزوفهم عن الفلسفة ، وقد أراد بذلك الأسلوب تطبيق منهجه الذي
يفصل بين مخاطبة الخاصة والعامة ، ويجعل لخطاب الأولي اللغة

المنطقية والحجة العقلية ، بينما يخص الثانية بلغة الوعظ والإرشاد التي تستمد قوتها من المنقول والمتواتر من الأمثال والشائع من الوقائع

ويسير محمد عبده في خطابه على عين الدرب فيرتكن إلى النص القرآني الذي يحث على طلب العلم بغض النظر عن مصدره وملة صاحبه ، ويقول : " المسلمون مسوقون بنابل من دينهم إلى طلب ما يكسبهم الرفعة والسؤدد والعزة والمجد ولا يرضيهم من ذلك ما دون الغاية ولا يتوفر شيء من وسائل اللغة إلا بالعلم ، فهم محفوزون أشد الحفز إلى طلب العلم وتلمسه في كل مكان وتلقيه من أي شفة وأي لسان ٠٠٠ ولا يبالون ما تكون عقيدته إذا نفعتهم حكمته ، (الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها) ألم يأتهم عن ربهم : (يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب) البقرة ٢٦٩ ألم يسمعوا في وصفهم قوله : (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) الزمر ١٨ ذلك شأن المسلم مع العلم إذا كان مسلما حقا " (١٤٣) .

وعن الحقائق التاريخية التي تثبت أن الحضارة الإسلامية التليدة لم تكن إلا باقتباس النافع من علوم الأمم الأخرى والاتصال المباشر بالتقافات المجاورة بغض النظر عن ملتها وجنسها ، يقول : " خالط المسلمون أهل فارس وسوريا وسواد العراق وأدخلوهم في أعمالهم ولم يمنعهم الدين عن استعمالهم حتى كانت دفاترهم بالرومية في سوريا ولم تغير بالعربية إلا بعد عشرات من السنين فاحتكت الأفكار بالأفكار وأفضت

سماحة الدين إلى أن أخذ المسلمون في دراسة العلوم والفنون والصنائع " (١٤٤)

ثم نجده يؤكد أن هذا التخلف الحضاري يرجع إلى القطيعة المعرفية التي فرضها بعض الجاهلين على العالم الإسلامي بحجة أن كل حديث ضار ، وكل ما من الغرب شر وأن الموروث كافي لإعادة البناء وإذا ما زالت هذه القطيعة زال معها هذا الجمود ، ويقول : " ان الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبدا لكنه سيهذبها وينقيها من أضرارها وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفتة وعرفها أهله وهذا الجمود سيزول " (١٤٥)

ثم راح يؤكد على أن الداعية المسلم المرجو يجب أن يتسلح بالعلم بجانب تمكنه من أصول دينه حتى يتمكن من إقناع من يوجه إليهم خطبه وينجح في دحض دفوع خصومه من أعداء الإسلام ، ولم يتأت له ذلك إلا باستعلم اللغات الأجنبية التي تعينه على الاتصال المباشر بالثقافات الغربية المتقدمة ، ويقول : " ان العالم المسلم لا يمكنه أن يخدم الأمم من كل وجه يقتضيه حال هذا العصر إلا إذا كان متقنا للغة من لغات العلم الأوروبية تمكنه من الاطلاع على ما كتب أهلها في الإسلام وأهله في مدح وذم وغير ذلك من العلوم " (١٤٦)

كما بين أن انتحال بعض النظم والمناهج والفلسفات الغربية لا يمكن أن نحكم عليه بالضلال بحجة أن بعض المتعالمين الذين أخذوا عن الغرب ضلوا كما أن شطط بعض الفلاسفة لا يجعلنا نكفر العلوم العقلية وذلك لأن خطأ بعض المتكلمين والفلاسفة يرجع إلى عدم قدرته على

الفصل بين المنهج العقلي والتقليد الأعمى لآراء الفلاسفة ، ويقول : "بالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال فسقطت منزلتهم من النفوس ونبذتهم العامة ولم تحفل بهم الخاصة ، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم " (١٤٧) .

ولا نكاد نلمح في الصورة الثالثة للخطاب الرشدي عند زكي نجيب محمود إلا ما عساه أن يكون تأكيداً لما قد أسلفناه بشأن طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر .

فها هو يؤكد أنه ليس في الإسلام ما يمنع أهله من الاتصال بالحضارات الأخرى ، والآخذ عنها مستشهداً بالواقعات التاريخية ولا سيما عصر ازدهار الدولة الإسلامية ، ثم يعود ويؤكد أن شمس الحضارة الإسلامية لم تهجر الشرق إلا بعد تبنيها صوفية الغزالي ورفضها لعقلانية ابن رشد ، وذلك عقب عجز الأخير عن مقاومة قوى الرجعية التي أبنت رغم تقدمها العلمي في بلاد الأندلس إلا أن تتفوق حتى زالت ، ويقول : " ولكن الأيام في دورانها قلما تمحو القديم كله لتثبت الجديد كله ، بل يحدث في معظم الحالات أن يتبدل في الحياة الثقافية حشوها وتبقى هياكل البناء على صورتها التي ترتفع حيناً بعد حين متشككة فيما ننقله إلى ساحتنا من ثقافة الغرباء تماماً كما كانت ترتفع بين القدساء والحجة نفسها ، وهي أنها وافد دخيل علينا قد يفسد جوهراً الأصيل ، وإنك لترى أصحاب الأصوات الرافضة هؤلاء ،

يذكرون لك حالات من الفساد الذي أصابنا بالفعل من ثقافة العصر وحضارته ، وكثيرا ما يطلقون على الموقف كله اسم (الغزو الثقافي) ، ليحدثوا في النفوس كراهية ونفورا ، إذ من ذا الذي يرضيه أن تغزوه جيوش الأعداء هاجمة عليه من خارج حدوده؟ فماذا في وسعنا أن نرد به هذا الضلال ، بأقوى مما رد به ابن رشد ضلالا مستعينا بالحديث الشريف الذي قيل فيمن أساء استخدام العسل حين أراد الشفاء لأخيه ، فظن سوءا بالعسل نفسه ، مع أن السوء في طريقة استخدامه ، والحديث الشريف قد أسلفناه ، وهو (صدق الله وكذب بطن أخيك) (١٤٨) ويقول موضحا أن مكمنا الخطر على المسلمين هو عزوفهم عن محاوره الآخر والاستفادة منه وذلك عن طريق النقد الذي يمكنه من ترسيخ ثوابتهم الثقافية وتجديد متغيراتها : "هل تقف عقيدة التوحيد حائلا بين المؤمن بها وبين الرؤية العصرية . . . أخطر من شئت من المسلمين الذين عرفوا بتشربهم للثقافة الغربية . وانظر في عمق إلى ما قد طرأ عليهم من تغير بسبب تلك الثقافة ثم قل لي بعد إمعان النظر إذا كان إسلامهم قد اهتز ، لا ، بل إنني لأجد نقيض ذلك تماما ، وهو أن التزود بثقافة الغرب من شأنه - على الأرجح - أن يفيد صاحبه في عمق نظرته إلى الإسلام" (١٤٩)

ولم يسبق من خطاب زكي نجيب محمود حيال هذه القضية سوى حرصه على توضيح موقفه من الحضارة الغربية الذي إلتبس على قرائه ، وتلاميذه ، وأصدقائه ، قبل خصومه فيها هو يصرح بأنه بدأ حياته لا يرى

سوى اتباع الغرب سبيلا لنهوض أمته غير أنه أدرك أن مثل ذلك المسلك لن يصنع منه إلا شخصية ممسوخة هربت من تقليد القدماء إلى تقليد الغرباء فأدرك من الخطاب الرشدى وبالتحديد في (فصل المقال)

-على حد قوله - (١٥٠) ، وفي كتابات محمد عبده (١٥١) ، السبيل الأقوم ألا وهو الحفاظ على الثوابت والانتقاء من الغرب ، ويقول : " المرحلة الأولى من حياتي الفكرية فقد كنت فيها لا أجد بديلا لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا لأنها هي حضارة القوة والعلم والأبداع والمغامرة وتحقيق السيادة على الطبيعة . . . لكنني عدت بعد تلك المرحلة الأولى ، فرأيت أنها وإن تكن ضرورية ضرورة الحتم الذى لا يدع مجالا للاختيار ، إلا إنها ليست وحدها كافية ، إذ لا بد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية هي التي حددت لها هويتها ، أبا عن جد ، ثم عن جدود يتعاقبون جميعا جيلا بعد جيل ليكونوا تاريخا واحدا موصل الحلقات " . (١٥٢)

ونخلص مما تقدم إلى أن دعوة الخطاب الرشدى في كل صورها إلى الاتصال بالآخر لم تهدف اتباعه ولا الفناء فيه ولا التنازل عن شخصياتها ، بل أرادت انتحال المنهج أو الأسس التي تمكنها من اللحاق به . وقد أكد زكى نجيب محمود - كما بينا - أن المعاصرة بلا ثوابت مستمدة من الأصول لا تعدو أن تكون أحلام يقظة أو أوهام مخمور ، وأن خطاب التحديث إذا لم يستمد أسسه من التراث العقدي لن يتحول من طور النظر إلى طور التطبيق .

فالجمهور هو الذي يبني ومن ثم كان لزاما على الخاصة من زعماء
الفكر إقناعه - بلغة يفهمها ومقدمات يسلم بصدقها- بضرورة البناء
وأهميته . ولا ريب في أن تماثل الأفكار وتواصلها في الصور
الثلاثة للخطاب الرشدي يؤكد وحدة

جوهر الخطاب .

قضية النظر والعمل

لم يقف الخطاب الرشدي عند الجانب التوجيهي النظري ، بل
امتد إلى الجانب العملي . فقد فطن المجددون الثلاثة - الذين ألقوا
بخطاباتهم لإصلاح حال الأمة الإسلامية - إلى ضرورة ربط النظر
بالعمل ، والعلم بالأخلاق ، والنية بالإرادة . وما أحوجنا الآن إلى
الانتقال من طور الكلام إلى طور الفعل .

وقد انتهج المنهج الرشدي في هذه القضية عين منهجه السالف أي
الاعتماد على المنقول في توصيل الخطاب . فها هو ابن رشد يوضح
الصلة بين النظر والعمل في مواضع عديدة من خطابه يقول: " ينبغي
أن نعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق " (١٥٣)
، " إن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به
المخاطب على العلم الذي في نفسه " (١٥٤) ، " وإذا كان ذلك كذلك
فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان
وهذه أفعال النفس الناطقة ، ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، جزء
عملي ، وجزء علمي ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن

يوجد على كماله في هاتين القوتين أعنى الفضائل العلمية والفضائل النظرية «(١٥٥)

ويمضى محمد عبده فى نفس السبيل مبينا أن طبيعة الإنسان التي فطره الله عليها تجمع بين فضيلتي النظر والعمل ، ومن ثم كان على العابد الصالح ان يجمع بين هذين الشطرين من الفضيلة حتى لا تكون عبادته لله منقوصة ، ويقول : " أن المبدع الأول جل شأنه ، أودع في الإنسان قوتين : عملية ، ونظرية ، ليتوصل بهما إلى كماله المخصوص به ، وربط إحداهما بالأخرى ، فجعل كمال الأولى متوقفا على كمال الثانية ، فصار الإنسان مفطورا على طلب النظريات ، والوقوف على الحقائق ، قبل أن يباشر عملا ما ، فإن العمل لا يقصد إلا إذا كان له من النتائج ما يبعث على مباشرته ، وليس كل عمل ينتج الفائدة المعتد بها ، بل لا بد ان يكون على نهج مخصوص ، ولا جرم أن تصور النتيجة ، ومعرفة أساليب العمل ، مما يناط بقوة النظر ، فإذا كملت جاء العمل على أحسن الوجوه ، وكانت الفائدة أعظم ، والغاية أكمل . " (١٥٦)

وتتواصل حلقات الخطاب الرشدي فيؤكد زكى نجيب محمود أن العبادة لله لا تعنى أداء الفرائض والمناسك ، بل يجب النظر إلى مفهوم العبادة بنظرة أعمق تكشف عن مفهومها الحقيقي المتمثل في السعي المستمر لمرضاة الله بالعلم والعمل والمجاهدة والاجتهاد ،

ويقول : " ان (الكلمة) تسبق فعلها (وكن) يتبعها أن (يكون) ومن القرآن يستمد المسلم - بين ما يستمده - المبادئ والقواعد التي يقيم حياته السلوكية على أسسها ومن كتاب الكون يستمد المسلم وغير المسلم قوانين العلم

وكلا الكتابين مقروء للناس بمقادير ودرجات تتفاوت بتفاوت الأفراد في قدرتهم على القراءة ولكن من الكتابين لختهما التي لا بد أن تدرس دراسة دقيقة وعميقة حتى يتمكن الدارس من استخلاص ما ظهر من مضمونها وما بطن ولذلك كان لكل من الكتابين علماء المتخصصون . . . ويكون المسلم عابدا يعلمه ويستخدمه لذلك العلم في السلم إذا كان السلم وفي الحرب إذا كانت الحرب وبهذا الجانب من العبادة تخلو القدس من الغاصبين " (١٤٧)

ويمكننا أن نلاحظ أن الخطابات الثلاثة قد جعلت مفهوم العبادة الحققة مرادفا للنظر والعمل - مستعينة في ذلك على منهج التأويل الرشدي الذي يعطى بعدين للنص القرآني ظاهري وباطني - . وكأنها أرادت التأكيد على أن نهضة المسلمين مرهونة بالفهم الصحيح للإسلام . الذي لم يفصل بين النقل والعقل ، والدين والعلم ، وحث المؤمنين على انتقاء ما ينفع دنياهم من الأمم الأخرى وعلى عدم الفصل بين القول والفعل .

* * *

ونخلص من العرض السابق لمضمون الخطاب الرشدي في صورته الثلاث إلى :-

- إن أصحاب الخطابات الثلاثة كانوا على وعى تام بوجهة خطاباتهم وحاجة مجتمعاتهم إليها .
- إن الخطابات الثلاثة قد سلمت بإن الدين من الثوابت الثقافية التي لا يمكن تجاهلها عند الشروع في إحداث نهضة أو تجديد فكر أو تقويم معوج .
- إن الدعوة إلى الحياة العقلية ، وبعث الفلسفة في الثقافة العربية ، وانتحال المناهج العلمية يجب أن يقوم على علاقة التجاور (الفلسفة والعلم والدين) وذلك لأن الخلط بين هذه الأطراف لن يحقق النهضة المرجوة .
- إن تحديث الثقافة الإسلامية والاتصال بالآخر والأخذ عنه يجب أن يمهد له بخطاب ديني مؤسس على أسس عقلية لتوضيح أن التجديد لا يعنى طمس الثوابت ، بل تحديث بعض المتغيرات لتدعيم هذه الثوابت وتهيتها للتصدي لقضايا العصر .
- إن الجمود والتعصب يمثلان البيئة الفاسدة التي يظهر فيها التكفير وهي التي تحول بين الفكر الحر وبين أداء دوره لتوجيه الرأي العام وإيقاظ العقول والزود عن الثوابت الثقافية والعمل على إنهاض الأمة الإسلامية .
- إن السنظر والعمل صنوان يجب على من ينشد الإصلاح عدم الفصل بينهما .

وأخيرا يمكننا أن نستنتج أن علة تكرار مضمون الخطاب
الرشدى يؤكد أن الأمة الإسلامية لم تستطع بعد اجتياز محنتها
الحضارية ، كما إنها تبين عجز الرأي العام القائد عن إقناع الجمهور
بلغة يفهمها لتطبيق هذا الخطاب، كما إنها توضح أيضا أنه لا صلاح
للحرب والمسلمين إلا بعين الدواء الذي طيبهم أول مرة.

منهج الخطاب الرشدي ولغته

تتوزع العديد من الدراسات إلى رد تحليل البناء اللغوي للخطاب (التراكيب والدلالات) إلى ميشيل فوكو ولا سيما في محاضراته عن نظام الخطاب^(١٥١) الذي يعكف فيه المؤلف على دراسة النصوص الأصلية للخطابات ليتعرف على مضمونها ومعانيها الظاهرة التي تعبر عنها الألفاظ والتراكيب ، والمعاني الباطنة التي تتواري وراء البناء اللغوي .

ثم يستطرق إلى شروط الخطاب ويحصرها في :- مراعاة ثقافة المخاطبين في صياغة الخطاب ، العمل على استمالة الجمهور ، وذلك عن طريق الاستشهاد بالعجيب والطريف من الأقوال ، الارتكان إلى الرمزية في مخاطبة الخاصة ، الابتعاد عن منطق الإثارة في تناول الموضوعات المحظورة ، وكذا العزوف عن الاجترار على الفكر السائد ، تجنب الصدام بالسلطة ، إضفاء المسحة التوجيهية الإصلاحية.^(١٥٢)

بيد أن من يطالع كتاب (إحصاء العلوم) للفارابي سوف يدرك أن مثل هذه الأمور لم تكن خافية عليه ، ويبدو ذلك في درجة فن الخطابة ضمن الموضوعات المنطقية ، وتقسيمه الخطاب إلى خمسة دروب :- لغة برهانية لمخاطبة الخاصة من قادة الرأي والفكر ، وجدلية لمخاطبة المثقفين أو المتكلمين ، وخطابية لعظة الجمهور ، وشعرية وهي تعبر

عن المعاني المجردة المبالغ فيها ، وسوفسطائية وهي التي تقوم
بتزييف الحقائق وتضليل المخاطبين ، (١٦٠)

فإذا ما انتقلنا إلى ابن رشد سوف نجده من أكثر فلاسفة الإسلام
عناية بدراسة الخطاب من حيث لغته وشروط كتابته ودروبه التي
تتوافق مع طبائع الناس وقوة مداركهم المتباينة . فقد ذهب في كتاب
(تلخيص الخطابة) لأرسطو إلى ضرورة تميز لغة الخطاب بوضوح
المعاني ، والابتعاد عن الألفاظ الموحشة المهجورة والمضللة في الدلالة
التي تحول معناها وتبدل مرادها في الزمان الذي يلقي فيه الخطاب .
ونجده ينبه على وجوب التزام الأدب في التناظر ، والابتعاد عن
الألفاظ النابية في النقد ، والتوبيخ في التوجيه ، وتجنب الصدام
بالسلطة ، والاستناد إلى الحجة والمنطق في عرض مضمون الخطاب
بدلاً من الصيغ البلاغية والمنمقات اللفظية ، ومراعاة اللغة التي يفقهها
المخاطب من حيث الثقافة المطروحة والقيم المراد الإرشاد إليها ،
وترتيب الأفكار ، (١٦١) وقد قسم ابن رشد الخطاب إلى ثلاثة دروب :-
أولها برهاني وهو: موجه للخاصة ، ويمتاز بالارتكان إلى المبادئ
الأولية العقلية الصادقة ، الواضحة بذاتها ، والبدئية في نتائجها .
ويتصف أهل هذا الدرب بأرباب الحكمة .

وثانيها جدلي وهو: موجه لعوام المتقنين أو المتكلمين ويستند إلى
مقدمات مشهورة ظنية كانت أو يقينية تستمد صدقها من ذبوعها ويحذر

مخاطبة الجمهور بهذا المنطق لما يحويه من آراء متضاربة وخلافات يصعب حسمها ، ويوصف أهل هذا الدرب بالمتناقضين .

وثالث هذه الدروب هو الخطابي أو الوعظي وهو : موجه للجمهور ويعتمد على الأدلة الخطابية البلاغية التي تخاطب العواطف وتناقش أمور معاشهم ودينهم وعلى ذلك فيعمل هذا الدرب على الاستشهاد بالقرآن والحديث والأمثال والأقوال المأثورة .^(١٦٢)

ويرى ابن رشد أن استخدام القصة الرمزية أو الإختراع الأسطوري ، أو الاستتار وراء أقوال الغير من الوسائل التي يمكن استخدامها في الدرب الأول والثالث تبعا لطبيعة الموضوع ومستوى المتلقى .^(١٦٣)

ويسوق ابن رشد العديد من الأدلة النقلية لتبرير ما تقدم ، فيقول : " ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي

أحسن)"^(١٦٤) ويقول في موضع آخر : " وأما كثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه ، مثل ما روى البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ " (١٦٥) .

وإذا ما انتقلنا إلى شروط الخطاب عند الإمام محمد عبده فسوف نجدها قريبة الشبه بما جاء عند أبي الوليد ، فها هو ينبه على ضرورة وضوح الأساليب ، ولا سيما في الصحف والمجلات التي تخاطب العامة ، فيقول في نقده لمجلة المنار: " إن (المنار) في موضوعه ولغته لا يفهم أكثر ما فيه إلا الخواص ، فينبغي أن تتحرى من سهولة العبارة وقلة غريب اللغة فيها ما يقربه من إفهام جميع القارئین ، حتى العوام " (١٦٦) ويقول في موضع آخر عن مراتب الناس وسبل مخاطبتهم: " مراعاة حال المخاطب وذلك ينقسم إلى قسمين ما يتعلق بفهم الكلام، وما يتعلق بالمعنى الذي سيق له الكلام فيما يتعلق بنظم الكلام هو موضع علم المعاني ٠٠٠٠ أما القسم الثاني هو حال المخاطب بالنسبة إلى المعنى الذي سيق له الكلام فتتوقف معرفته على أمور كثيرة ومعارف جمة يتوصل بها إلى معرفة طبائع الأشخاص ، ومدخل المعاني إلى قلوبهم ، فمن أراد أن يقنع مخاطبه بعقيدة مثلا فعليه أن ينظر ، فإن كان المخاطب ممن لا يقنع إلا بالبرهان فعليه أن يقيمه له ، وإن كان ممن لا يدرك البرهان ولكنه يقنع بالمسلمات مثلا سلك له تلك السبيل ، ولا يكون بليغا إلا إذا لاحظ ذلك مع ما يتعلق بالنظم " (١٦٧)

ثم نجده يقر نهج ابن رشد في التأويل وعدم البوح بالتأويلات البرهانية إلى العوام الذين لا يقنعون إلا بالمعاني الظاهرة ، ويقول : " أن الشرائع الإلهية قد نظر فيها إلى ما تبلغه طاقة العامة لا إلى ما تشتهي

عقول الخاصة . والأصل في ذلك أن الإيمان هو اليقين في الاعتقاد بالله ورسله واليوم الآخر بلا قيد في ذلك إلا احترام ما جاء على السنة الرسل ، (١٦٨)

وهو يوافق ابن رشد . أيضا- في ضرورة وضوح معاني لغة الخطاب وخلوها من اللبس والغموض والكلفة والبهرج اللفظي الذي يصرف الأذهان عن السرد من الخطاب ، والاستعانة بالأمثال والقصص الرمزي لتوضيح الفكرة أو مسترها بحسب المخاطب . (١٦٩) ونجده ينبه كذلك على ضرورة الالتزام بأداب التناظر أولها الأمانة في بسط ونقل آراء الخصوم قبل الرد عليها . (١٧٠) والابتعاد عن التلاعب بالألفاظ لإيقاع الخصم في التناقض . والعزوف عن السباب والذم والقبح والحط من شأن الآخرين . (١٧١) والارتكان إلى البرهان وليس التدليس أو التملق . (١٧٢)

ويؤكد أن هذا النهج في التعبير قد حث عليه القرآن وكأنه أراد من ذلك تدعيم رأى ابن رشد والتصنيف على استدلالاته العقلية والنقلية ، ويقول : " أن القرآن قد خط للعرب طرقا للتعبير ، ومهد لهم سبلا جديدة لصوغ الأساليب ، ليخرج بهم من ضيق ما كانوا التزموه ، وبعد بهم عن تكلف كانوا رثموه . " (١٧٣)

أما زكي نجيب محمود فقد أعرب صراحة عن انتهاجه الأسلوب الرشدي في عرض الأفكار من حيث عنايته بوضوح اللفظ

وبتحديد المعاني .^(١٧٤) وتتووع الصيغ الخطابية تبعا لدرجة ثقافة المتلقي وهو يقول عن ذلك : " وما دام الإقناع هو الخطوة الأولى في طريق السير إلى أمام ، ثم ما دام الجمهور بكل درجاته هو الهدف إلى أن يتم لديه إقنتاع ، فمن الضروري ومن المقيد أن نصب عليه الضوء لنجلوه أمام الأبصار ، ولنسنا نجد في هذا السياق ما هو أنصع مما قاله بعض الفلاسفة المسلمون الأوائل (ابن رشد بصفة خاصة) استنادا إلى الآية الكريمة : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) - فهذا هنا ثلاثة مناهج في الإقناع ، تختلف باختلاف الناس في درجات التفكير والمناهج الثلاثة جميعا : الحكمة ، الجدل ، والموعظة ، مطلوبة لنا اليوم لنتجه بالدعوة الثقافية التي ندعو بها إلى حياة العصر الجديد ، اتجاهات تنتج الأثر الذي يبقى ويثمر . " ^(١٧٥) ويقول أيضا : " إن الدين يستخدم بالطريقة التي تؤثر في وجدان المتلقي فتجئ عبارته دائما على ضرب من ضروب البلاغة ، وأما الصياغة في الحقيقة العلمية فمثلها الأعلى أن تساق في تركيبة رياضية أو تركيبية من أحرف الهجاء (كما في الكيمياء) وإذا لم يكن ذلك ممكنا كما يحدث في العلوم الإنسانية غالبا يلجأ الباحثون إلى دقة التعريف في تجديدهم للمعاني المقصورة فيما يستخدمونه من مصطلحات " .^(١٧٦)

وينسب صاحب الخطاب على ضرورة الفصل بين لغة الخاصة ولغة العامة ^(١٧٧) وعدم الخلط بينهما ، ^(١٧٨) وتتجلى عبقرية زكي

نجيب محمود فى ذلك فهو لم يكتف بتخصيص بعض الكتابات فى بداية حياته للخاصة مثل (جنة العبيط) ، (نحو فلسفة علمية) ، (خرافة الميتافيزيقا) ، (حياة الفكر فى العالم الجديد) ، (قشور ولباب) . بل طور من أسلوبه فى إلقاء الخطاب ولا سيما بعد تبنيه النهج الرشدى فأثر أن يجمع مقاله الأدبي بين العديد من الدروب المتباينة فى الأساليب (الفلسفي - العلمي - الرمزي - الخطابى) حيث الاستشهاد بالأقصوصة والطرفة والمثل الشعبي ، وكذا النص القرآني والحديث الشريف ولا سيما فى مخاطبة الجمهور ^(١٧٩) ويبدو ذلك بوضوح فى كتبه : (هذا العصر وثقافته) ، (المعقول واللامعقول) ، (قيم من التراث) ، (ثقافتنا فى مواجهة العصر) ، (من زاوية فلسفية) .

ولا يؤخذ على المؤلف ما يبدو تكرارا فى طرح الأفكار وبسط الآراء فما هو فى حقيقته إلا منحى انتحاه المؤلف لعرض ما يجيش فى ذهنه من رؤى وتصورات للقارئ من زوايا مختلفة .

وقد مكنته ثقافته اللغوية الراقية التى جمعت بين نظريات الجاحظ والفارابى والجرجانى وأبى حيان التوحيدى ، وبين مور وأير ورايل وغيرهم من المعنيين بلغة الخطاب ودلالات الألفاظ وصلتها بالواقع من اصطناع منهج جديد فى كتابة المقال الأدبي جمع فيه بين دقة اللفظ وقوة التعبير ، وربط بين الفكر والواقع ، وتحليل المواقف ونقد الآراء ، وإثارة العقول وهداة الوجدان .

أما أسلوبه في التناظر فلم يختلف عما جاء عند سابقيه إذ أفصح عن اقتفاء أثر ابن رشد في الحرص على أدب التساجل وقواعد التحاور والتزام منطق الحجة العقلية في النقد، (١٨٠)

غير أنه كان يعيب على أبي الوليد ارتكابه لأسلوب الجدل (وقياس الخلف) في نقد حجج الخصوم . وكان يرى أن الحجة البرهانية المتمثلة في العلم والمنطق هي التي يجب أن يحتج بها المتخاصمون في مساجلاتهم وبين أن التسليم بصحة حجة الخصم والرجوع عما وضح بطلانه وخطأه من الآداب التي يجب على المتناظرين التحلي بها .

تلك كانت أهم القواعد التي وضعها أصحاب الخطاب الرشدي لصياغة أفكارهم . وسوف نحاول في السطور التالية الكشف عن مدى التزامهم بهذه القواعد ، وذلك بتحليلنا لنماذج من كتاباتهم الموجهة للعامة والخاصة وللخصوم أثناء التناظر .

خطاب الخاصة

يقول ابن رشد في معرض نقده لنظرية العادة عند الأشاعرة التي تنكر علاقة الأسباب بالمسببات ، وارتباط العلة بالمعلول : " من رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا إن ها هنا أسبابا ومسببات ، وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام

إلا بمعرفة أسبابها . فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له . فإنه يلزم ألا يكون ها هنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا ، بل إن كان فظنون ! ولا يكون ها هنا برهان ولا حد أصلا ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين ! ومن يدع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا ! ، وأما من يسلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة ، وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنيا ، وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية ، فلا ينكر الفلاسفة ذلك . فان سموا مثل هذا عادة جاز ، وإلا فما أدرى ما يريدون بأسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل (الله) ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات " (١٨٢)

يمكننا أن نلاحظ استخدام ابن رشد العديد من المصطلحات التي لا يفقهها العوام مثل :- (صناعة المنطق) ويريد بها هنا: الاستدلال العقلي ، (مظنون) ويعنى: الاحتمالي ، (برهان) ويعنى: الحجة العقلية ، (حد) وهو: القول الدال على ماهية الشيء ، (المحمولات) وهى : المقولة التي تسند إلي موضوع ما ، (العادة) وقد أراد بها ثلاثة مفاهيم : فعل الله ، أو سنة الموجودات ، أو ما ألفه الناس ،

(الفلاسفة) وهى : من الكلمات غير المحببة عند الجمهور ومن يوصم بها فهو عندهم مشكوك في دينه وصدق عقيدته .

ويكشف البناء اللغوي عن صعوبة الموضوع ، وتعمد الكاتب طرح رأيه على نحو مستخلق على غير أهل الفن . فهو يشترط في المتلقي

أو الموجه إليه الخطاب معرفته بعلاقة اللزوم بين الأسباب والمسببات التي يجعلها الفلاسفة المسلمات العقلية ، وكذا مفهوم العلة وأنواعها ، (المادية ، الصورية ، المحركة ، الغائية) ودلالة الضروري والممكن ونظرية العادة التي قال بها الغزالي ، ونظرية الكسب التي ذهب إليها الأشاعرة . كما أن خلو النص من الأمثلة والاستشهادات بالأقوال المعروفة أو الآيات القرآنية ، وغير ذلك من الأساليب التي حرص المؤلف على ذكرها في خطابه إلى العوام لتبسيط الأفكار وبسط الآراء ، يؤكد أنه أراد بهذا الأسلوب إبعاد الجمهور عن هذا الموضوع .

وإذا ما انتقلنا إلى موضوع الخطاب فسوف نجده من الموضوعات التي يعزف الجمهور عن الخوض فيها . فابن رشد يريد إثبات أن علاقة السبب بالمسبب علاقة ضرورية تتحكم فيها طبيعة الأشياء ذاتها التي جبلت عليها . وهو يعارض بذلك ما ذهب إليه الغزالي الذي أنكر هذه العلاقة وجعل الربط بينها لا يخرج عن نطاق العادة ، ومن ثم فالعلاقة بين الأسباب والمسببات مرهونة بالإرادة الإلهية في اللحظة التي يحدث فيها الفعل في حين إنها عند ابن رشد قانوننا وضعه الله للكون ولا يخرق إلا بمعجزة . ومثل هذه القضية يصعب على جمهور الظاهرية وفقهائها تفهيمها أو الفصل فيها .

ويقول محمد عبده في معرض حديثه عن صفات الله حيث
يثبت صفة القدم لله واستحالة حدوثه: "من أحكام الواجب : أن يكون
قديما أزليا لأنه لو لم يكن كذلك لكان حادثا ، والحادث ما سبق وجوده
بالعدم ، فيكون وجوده مسبوقا بعدم ، وكل ما سبق بالعدم يحتاج إلى
علة تعطيه الوجود ، وإلا لزم رجحان المرجوح بلا سبب ، وهو
محال ، فلو لم يكن الواجب قديما لكان محتاجا في وجوده إلى موجد
غيره وقد سبق أن الواجب ما وجوده لذاته ، فلا يكون ما فرض واجبا
، وهو تناقض محال . ومن أحكامه أن لا يكون مركبا إذ لو تركب
لستقدم وجود كل جزء من أجزائه على وجود جملته التي هي ذاته ،
وكل جزء من أجزائه غير ذاته بالضرورة ، فيكون وجوده جملة
محتاجا إلى وجود غيره ، وقد سبق أن الواجب ما كان وجوده لذاته ،
ولأنه لو تركب لكان الحكم له بالوجود موقوفا على الحكم بوجود
أجزائه ، وقد قلنا إنه له لذاته من حيث هي ذاته ، ولأنه لا مرجح لأن
يكون الوجوب له دون كل جزء من أجزائه ، بل يكون الوجوب لها
أرجح فتكون هي الواجبة دونه " (١٨٣)

يمكننا أن نلاحظ الألفاظ الفلسفية التي استخدمها الأستاذ الإمام وهي
بطبيعة الحال مبهمة على الجمهور مثل : (الواجب) والمراد هنا: الله
باعتباره الضروري واجب الوجود بذاته والمعنى يستلزم معرفة
مقولاتي الواجب والممكن والفرق بينهما ودرجتهما عند الفارابي وابن

سينا ، (الواجب بذاته ، والواجب بغيره ، والممكن بذاته ، والممكن بغيره) .

أما البناء اللغوي فهو غاية في الإبهام المتعمد ومن أبرز تراكيبه : (الحادث ما سبق وجوده بالعدم) ويعنى أن : المخلوق هو الذي لم يكن شيئاً قبل وجوده ، (رجحان المرجوح بلا سبب) أي : وجود الموجودات على صورتها العينية بلا سبب ، (من أحكامه أن لا يكون مركباً ، إذ لو تتركب لتقدم وجود كل جزء من أجزائه على وجود جملة التي هي ذاته) ، ويعنى ذلك : أن الله يجب أن يكون بسيطاً وأنه ليس مركباً من أجزاء حتى لا يكون ناقصاً قبل اكتمال أجزائه ، وهو الأكمل من الأزل فيستلزم فهم هذه العبارة معرفة صفات الله عند الفلاسفة ، والفرق بين المركب والبسيط ، والجزء والكل ، والجوهر والعرض .

ويتضح من موضوع النص أنه موجه لطلاب علم التوحيد ، أو المعنيين بدراسة فكرة الألوهية عند الفلاسفة والمتكلمين ، حيث يتناول صفة القدم عند الله التي هي ذاته باعتبارها واجب الوجود بذاته الكامل الذي لا يتجزأ . وهو موضوع كان مزعوماً عند الأزهريين قبل محمد عبده ، وكان ذكره بمثابة الكفر عند العوام .

يتحدث زكي نجيب محمود عن أحد الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، فيقول : " يعتقد أنصار المادية الجدلية أن فلسفتهم هي

الفلسفة العلمية ، لأنها هي التي تتناول واقع العالم تناولا علميا سليما ، ولعلهم في استخدامهم لكلمة (العلمية) إنما يقصدون (المادية) ، فالمعرفة العلمية كلها مرهونة بما هو مادي وبما هو واقع في التجربة الحسية ، فإذا كانت هنالك كائنات عضوية ، رددناها جميعا إلى أصل لا عضوي ، وإذا لاحظنا في أنفسنا حالات وعمليات وجدانية أو عقلية ، أرجعناها كلها إلى أساس فسيولوجي ، فمهما تكن النظرية العلمية ومهما يكن موضوعها ، فما لم تكن قابلة للرد إلى ما هو واقع في التجربة الحسية ، تجردت من علميتها وأصبحت لغوا ، ومرة أخرى نرجو القارئ أن يحتفظ بهذه النتيجة التي تحتم أن نتبنى النظرة العلمية على تجربة وتطبيق ، لأنها نتيجة سنصادفها هي الأخرى في مذاهب فلسفية غير المادية الجدلية ، مما قد يشير إلى أنها علامة تميز المعرفة العلمية اليوم ، ومما قد يوحي بما نجعله أساسا ضروريا في الموقف الذي نختاره للفكر العربي " . (١٨٤)

على الرغم من حرص زكي نجيب محمود على وضوح خطابه وتبسيط مضمونه ، فإننا نجد في بعض مقالاته بعض الفقرات موجهة للخاصة دون العامة ، ويتضح ذلك في النص السابق حيث ورود العديد من الألفاظ الفلسفية والعلمية التي تستلزم قدر معين من الثقافة لم يكن متوفرا في القارئ العادي في منتصف السبعينات مثل : (المادية الجدلية) - التي تبناها ماركس ، وطورها من بعده لينين - وهي: تنظر للعالم نظرة علمية مادية ، وذلك بالكشف عن القوانين

المتحكمة في الطبيعة والمجتمع والفكر ، وانعكاس ذلك على الوعي
الانسانى . وكلمة (فسيولوجى) : وهى علم وظائف أعضاء الكائنات
الحية .

ويلاحظ في البناء اللغوي أسلوب التشكيك في حديثه عن المادية
الجدلية ، بوصفها فلسفة علمية ، ويكشف ذلك عن رفضه لها .
ويلاحظ كذلك عدم ذكره كلمة (ماركسية) للتعبير عن هذا المذهب
وذلك لحساسيتها من الناحية السياسية والدينية ، فخشى أن ترتبط صفة
العلمية بما هو مكروه عند البعض ومرفوض عند الغالبية .
ثم نجد عنايته بتوضيح المقصود بالمعرفة العلمية وذلك لأنه سوف
يحمل عليه دعوته لإصلاح حال الفكر السائد في الثقافة العربية آنذاك
أما عن موضوع النص فهو في صلب دعوة صاحب الخطاب
الذي كان يسعى إلى بث الروح العلمية في الثقافة العربية ، وانتهاجها
المنهج العلمي في التفسير والتبرير والتغيير انحيازاً منه إلى الفلسفة
الوضعية المنطقية التي تربط بين اللفظ والمعنى ، والفكر والواقع ،
والنظر والتطبيق . وهو من الموضوعات الموجهة إلي المتقنين على
اختلاف درجاتهم وليس للجمهور الذي اجتهد صاحب الخطاب في
انتقاء مفرداته وتراكيبه في صياغة حديثه إليهم - كما سيتضح بعد
قليل - .

خطاب العامة

لقد سعى ابن رشد في خطابه كما ذكرنا إلى بسط نهجه في المصالحة بين النقل والعقل ، وكف الناس عن التعصب والانقسام الذي جنح بهم عن صلب الشريعة ، ويقول: " إن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب ، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة . كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم . وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة . وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتي تسمى المعتزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس .^(١٨٥)

نلاحظ أن ابن رشد لم يتكلف في أسلوبه ، بل جاءت معظم مفرداته من القرآن الكريم . وقد عمد إلى الجملة القصيرة لتوضيح الفكرة ونجح إلى حد كبير في تبيان أن الأشاعرة والمعتزلة والباطنية - وهم القائلين بوجود معنى باطن في النص القرآني ومنهم الشيعة والصوفية

- ، والحشوية - وهم غلاة المشبهة الذين أثبتوا صفات التجسيم لله - ،
من الفرق الضالة التي جنحت عن الإسلام إما لغلوها في التأويل أو
لتمسكها بحرفية النص

ويمكننا قراءة النص المسكوت عنه من بين السطور وهو الرأي
المضممر المتمثل في دعوة الجمهور لعدم الغلو في التعصب لظاهر
النصوص حتى لا يضل مثل الحشوية ، ولا يكفر بعضهم بعضا مثل
موقف الشيعة من دونهم . أما ذمه للأشاعرة والمعتزلة يرجع إلى
أمرين : -أولهما : إقناع الجمهور بأنه ليس منهم ، وأنه يقره على
تجنب مجادلاتهم . وثانيهما : تمهيد الطريق لوجهته التي تقر المعنى
الظاهري للجمهور وتنأى بهم عن التأويل العقلي الذي تخص به
أرباب الحكمة العقلية .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك ابتعاده عن نقد ابن حزم ومذهبه على الرغم
من معارضته له ، بل نجده يقنع الجمهور بأن هذه الفرق ضد
الظاهرية التي يتخذون منها مذهباً وعليه يصبح ابن رشد من هذا
المنطلق عدو أعداء الظاهرية في رأى الجمهور .

وقد أدى البناء اللغوي مهمته على خير وجه فحديث ابن رشد عن
الواقع المعاش الشاغل بالفرق الضالة والأحزاب المتصارعة التي
تكفر بعضها بعضا يصور الخطر المتربص بالعقيدة النقية المتمثلة في
القرآن والسنة والمجمع على صحتها من قبل الجمهور ، وهو من هذه
الزاوية يبدو أحد المدافعين عنها ، ويعكس النص في عرض ابن رشد

لأسماء هذه الفرق عدم دراية الجمهور بحقيقتها ، وتعتبر عن ذلك لفظة (تسمى) ، ويشير النص كذلك إلى وجود فرق ضالة أخرى تعبر عنها لفظة (أشهرها) ، ويمكننا أن نبين رغبة ابن رشد في توضيح أن الأشاعرة ليسوا أهل السنة ، ويقصد بذلك اعتبار هذه الفرقة من المتكلمين والمؤولين ، ومن ثم لا يحول شيء بينه وبين نقده لزعيمهم الغزالي - كما أوضحنا سلفا عند حديثنا عن مضمون الخطاب - وتعتبر عن ذلك عبارته (الطائفة التي تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم إنهم أهل السنة) ، وتصور العبارات موطن ضلال هذه الفرق في عدائهم للظاهرية وتعتبر عن ذلك جملة (وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها) .

لم يكتف محمد عبده - كما بينا - بمخاطبة الخاصة لإقناعهم بغايته وطبع تلاميذه - منهم - بطابعه ، بل أزاح الستار الذي ما برح يفصل المفكرين والفلاسفة عن الجمهور ، وظهرت من هذه الزاوية عبقرية الإمام بوصفه أحد أمراء المنابر الإسلامية المستتيرة ، إذ راح يفسر القرآن بتأويل حديث ، يحمل بين طياته وجهته في الإصلاح ويكشف في الوقت ذاته عن جوهر العقيدة النقي قبل أن تلحق به البدع والخرافات والعادات الفاسدة والآراء الجامدة التي أقعدت المسلمين عن ركس الحضارة ، فيقول: "لا يوجد بيان أبرع ، ولا دليل أقطع على فضل القراءة والكتابة والعلم بجميع أنواعه من افتتاح الله كتابه وابتدائه

الوحي لهذه الآيات الباهرات ، فإن لم يهتد المسلمون بهذا الهدى ولم ينبههم النظر فيه إلي النهوض إلى تمزيق تلك الحجج التي حجبت عن أبصارهم نور العلم ، وكسر تلك الأبواب التي غلقها عليهم رؤسائهم وحبسوهم بها في ظلمات من الجهل وإن لم يسترشدوا بفاتحة هذا الكتاب المبين ، ولم يستضيئوا بهذا الضياء الساطع . . فلا أرشدهم الله أبدا " (١٨٦)

ويبدو في أسلوب الخطاب وضوح المفردات المستمد معظمها من النص القرآني ، والجمل القصيرة ذات الجرس الخطابي المؤثر في الوجدان والعقل معا .

ويمكننا أن نتبين مدى حرص الخطاب على الربط بين دعوة الله لنبيه للقراءة بفضيلة العلم والتعلم باعتبارها أمر إلهي وفرض عين ومن ثم يكون أدائها واجب وسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي أطاع الأمر (أقرأ) في الوقت نفسه وقد أراد الخطاب من ذلك خلق مبررا شرعيا لدعوته الإصلاحية التي ترمى في المقام الأول إلى تخليص الفكر من قيد التقليد والرجوع بالدين إلى ينابيعه الأولى .

وقد جاء البناء اللغوي معبرا أصدق التعبير عن مضمون النص إذ ردت تراكيبه الفضائل : النظرية والعملية للعلم الذي تمثله القراءة يبدو ذلك في كلمة (بيان) ، (دليل) ، (فضل) ، (القراءة) وأراد بذلك ربط البيان اللغوي بالدليل العقلي والأمر الإلهي . أما عبارة (والعلم بجميع أنواعه) فتشير إلى رغبة الخطاب في عدم حصر لفظة العلم في ميدان

العلوم الشرعية فحسب ، بل أطلقها . وهي تعبر عن دعوة الإمام في الجمع بين العلوم المدنية والدينية في البرامج الدراسية في الأزهر . كما يكشف أسلوب الشرط المشفوع بالتحذير عن سلطة الخطاب المستمدة من الأمر الإلهي تلك التي تتوعد وتنبيء المسلمين بالضلال وعدم الهداية إذا انصرفوا عن طريق العلم ، ويبدو ذلك في عبارة (فإن لم يهتد المسلمون بهذا الهدى . . . فلا أرشدهم الله أبدا) . ويكشف أسلوب الخطاب عن الصعوبات والمعوقات التي تواجهه ، ويبدو ذلك بوضوح في بعض التراكيب ، مثل : (تمزيق الحجب) (كسر الأبواب) التي توحى بأن النص يدعو إلى الثورة على المألوف والتحرر من سجن التقليد .

كما تعبر لفظتي (يسترشدوا ، يستضيئوا) عن الطابع التوجيهي التنويري للخطاب الذي يستمد سلطته كما ذكرنا من الشريعة (فاتحة الكتاب) .

لقد عهدنا في كتابات زكي نجيب محمود حرصه على عدم الخلط بين مجالي الدين والعلم ، وتفضيله علاقة التجاور والفصل على علاقة التوفيق بينهما . كما بينا سلفا - غير أنه ينحو منحى مغايرا عند مخاطبة العامة وذلك تبعا لقواعد منهجه الرشدي التي أوضحناها في الصفحات السالفة .

ونجده هنا يؤول الأمر الإلهي (أقرأ) ليستخرج منه قواعد المنهج العلمي الاستقرائي الذي يبدأ بالدهشة وينتهي بالتسليم بصحة النتائج وهذا درب من التأويل طلبه ابن رشد وانتحاه محمد عبده .

ويعبر زكي نجيب محمود بذلك عن قناعته بأن دعوته للعلم لن تصل إلى الجمهور إلا إذا قامت على مقدمات دينية وليست فلسفية ، ويقول : " وجدت نفسي مدفوعا إلي إمعان النظر في كلمة (قرأ) وذلك عندما أحسست في لحظة من لحظات التأمل ، بأنه لابد أن تكون هناك أبعاد بعيدة الأعماق ، لأن يكون أول الوحي الإسلامي هو هذا الأمر الإلهي (أقرأ) وقد يكون هنالك من العلماء السابقين أو المعاصرين ، من تقصى تلك الأبعاد ، لكن ذلك - حتى إن وجد - لا يمنعني من متعة التفكير ، بل من واجب التفكير ، لأن عملية التفكير لمن يحسنها ، واجب ومتعة معا . فكانت أول خطوات التفكير عندي . . . فمن الأحرف التي تتكون منها كلمة (قرأ) يمكن استخراج كلمة (أرق) وكلمة (أقر) . . . وأبدأ بالأرق . وللأرق علاقة وثيقة وحميمة بالحياة . فالذي يتأرق هو الكائن الحي على وجه العموم ، والإنسان على وجه الخصوص . . . ولم يعد الآن موضع لغرابية ، إذا تناولنا اللفظ الثاني الذي استخرجناه من مادة (قرأ) وهو كلمة (أقر) . فقد رأينا في الأرق أنه اضطراب يعقبه استقرار عندما تشبع الحاجة ، وهكذا تكون كلمة (أقر) في معناها جزءا من (أرق) ومعناها . فإذا عدنا إلى (قرأ) ، رأينا في معناها ذلك العمق الذي ظهر من النظر إلى شقيقتيها

السالفتين . ففي فطرة الإنسان التي خلق عليها ، حاجة حيوية لأن (يعرف) ما استطاع معرفته عما حوله ، وعما في نفسه القراءة أمر إلهي للإنسان ، بل هي من الأوامر الإلهية أولها نزولا . فهل نخطئ إذا قلنا عن القراءة إنها عبادة " (١٨٧)

وتبدو وحدة المنهج الرشدي في خلو عبارات هذا النص من الاصطلاحات الفنية والأمثلة الرمزية التي دأب زكي نجيب محمود على استخدامها في أحاديثه للمتقنين ، ذلك فضلا عن قصر العبارات التي تجعل المعنى مباشرا خاليا من اللبس والغموض من جهة ، وتعمل على إجلاء الرؤية ووضوح الأفكار من جهة أخرى .

ويكشف النص في جملة - كما أشرنا - عن عدة أغراض : - أولها التوفيق بين الإيمان والعقل ، ويبدو ذلك في هذه الألفاظ والتراكيب (وجدت نفسي) ، (مدفوعا) ، (إمعان النظر) ، (التأمل) ، (متعة التفكير) ويوحى ترتيب هذه التراكيب بدرجات التفسير القرآني الذي يبدأ بالإلهام والنظر ثم التأمل (أومن كي أعقل) . وثانيها : الكشف عن أبعاد التأويل العقلي للنص القرآني ، ويبدو ذلك في (أبعاد بعيدة الأعماق) ، (المن يحسنها) ، (واجب) ، (أمر إلهي) ، (عبادة) . وتعبر هذه التراكيب عن الطابع الرشدي الذي يرى أن هناك نص مسكوت عنه وراء الظاهر لا ينكشف إلا للحكماء ، ويبين التأويل بذلك سبيلا لترسيخ العقيدة ويصبح واجبا على من يجيد هذا التأويل و سبيلا

لترسيخ العقيدة و يصبح واجبا على من يجيد هذا التأويل وسبيلا
للتعبير عن صدق العبادة .

وتفيد عبارة (العلماء السابقين أو المعاصرين) رفض الخطاب لسلطة
الماضي و الحاضر التي تحد من حرية تأويله ويسعى من ذلك إلى
التفرد والتميز .

ويعبر النص أيضا عن مدى دراية صاحب الخطاب بعلوم اللغة
وتبصاريها من جهة ، وخبرته في تحليل الألفاظ من جهة ثانية ،
ونزعته العلمية من جهة ثالثة ، ويبدو ذلك في هذه الألفاظ والتراكيب
(أقرأ) ، (أرق) ، (أقر) ويريد هنا أن يثبت إن أولى كلمات القرآن
جاءت لتحث الإنسان على الكشف عن المجهول بمنهج الاستقراء
العلمي الذي تكمن درجاته (الدهشة، الملاحظة ، التجربة، وضع
القانون) خلف حروف كلمة (أقرأ) .

خطاب التناظر

لم يكن ابن رشد من الساعين للتساجل والتصاول غير أنه أراد
أن يلقى بأخير سهم في جعبته خلال دعوته لإعمال العقل ، في
النص والعزوف عن التعصب والتحزب كما أسلفنا- ولم يكن
هذا السهم سوى نقد كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) - الذي كان يحتج
به العامة في تكفيرهم للمشتغلين بالمنطق والحكمة النظرية دون فهمهم
لهذا الكتاب- وقد التزم ابن رشد بأداب التناظر - إلى حد كبير- في

كتابه (تهافت التهافت) الذي خصصه لتفنيد حجج الغزالي . ويبدو ذلك بوضوح في عرض ابن رشد الأمين لأقوال خصمه ، وارتكابه إلى الحجة العقلية ، وابتعاده عن المراوغة والتدليس ، والإرتقاء في النقد عن القدح والسباب ، ويقول مبررا ما أقدم عليه : " فأن الغرض من هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق لمثله . فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها ها هنا على غير حقائقها ، وذلك من فعل الشرار . وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما ، وذلك من فعل الجاهل . والرجل يجلس عندنا عن هذين الوصفين . ولكن لا بد للجواد من كبوة . فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعله أضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه ولا شك ان هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة والله الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء . وقد رأيت أن أقطع ها هنا القول في هذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله والتصدي إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله ما تكلمت في ذلك ، علم الله ، بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقبل العثرة ، بمنه وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره . " (١٨٨)

يمكننا استنباط موضوعية ابن رشد في النقد من خلال هذه الالفاظ والتراكيب (الأقاويل المثبتة) ، (التصديق والإقناع) ، (البرهان) فهي : تعبر عن النهج الذي سيسلكه الخطاب تجاه الخصوم ، وهو : تحرى الدقة في إسناد الأقاويل ، وتوضيح دلالاتها وأغراضها ، ثم الفصل بينها مستندا على البرهان العقلي ، الذي لا يعرف المحاباة ولا التحزب ولا ينشد سوى الحقيقة .

ويبدو الالتزام بأداب التساجل في (لا يليق بمثله) ، (فعل الشرار) ، (فعل الجهال) ، (الرجل يجل عندنا) ، (لا بد للجواد من كبوة) ، (من أجل زمانه ومكانه) . فلم يقصد النص توبيخ الخصم بقدر عنايته بوصف الذين يتأولون على الفلاسفة ، ثم يرمونهم عن جهل بما ليس فيهم . وكأنه يريد وضع خصومه من المعاصرين له في قفص الإتهام . أما وصفه خصومه بالجهل والشر فلا يعد من قبل السباب ، إذا ما قورن بما جاء في كتاب الغزالي نفسه وكتابات ابن حزم . ويكشف النص كذلك عن مكانة الغزالي عند المخاطبين فهي بطبيعة الحال لا ترقى لمرتبة ابن حزم المبجل عندهم . كما يفصح النص عن موضوعية المتساجل ، ويبدو ذلك في التماسه العذر لخصمه وتبرير موقفه أخذا في الاعتبار أن خصمه لم يستطع الزود عن نفسه ويعكس أسلوب الخطاب في تحديد الإتهامات الموجهة للغزالي استناده الى سلطة الشريعة في أدانته لخصمه ، ويبدو ذلك في (أخطأ على الشريعة) ، (أخطأ على الحكمة) ، (المختص) ، (أقطع) ،

(الاستغفار) . فهدفه من تقديم الخطأ في الشريعة على غيرها من التهم هو التأثير في المخاطب وتبرير قطعه بعد ذلك بإدانتته ولا سيما أن الحكم باسم (الله) ، ثم أن ختامه بالاستغفار عن الخوض في موضوع المناظرة يعكس وازعه الديني من جهة ، ويؤكد ما جاء في صدر خطابه ألا وهو أن مطلبه الحق فحسب من جهة أخرى ، واعتبار الجدل في هذه المسائل أثم يجب الاستغفار عنه .

وقد التزم الأستاذ الإمام بالمنهج الرشدي في التناظر ويبدو ذلك بوضوح في رده على فرح انطون وهانوتو ورينان ، إذ يقول في رده على الأول حول فلسفة ابن رشد : " قرأت ما نشرت الجامعة من ترجمة ابن رشد . مررت على ما نقلت من آراء المتكلمين وآرائه بغير تدقيق لأنني أعرف آراء الفريقين من قبل ولم يكن لي قصد إلي النقد وإنما أريد أن استفيد جديدا . لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة (الاضطهاد في النصرانية والإسلام) قرأتها بتروى وانتهيت منها إلى حكم من الجامعة يخالف ما اعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية . عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشير فيها إلى كشف مستورا أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور " (١٨٩)

ويقول في موضع آخر : " وقبل أن أترك القارئ أنبهه إلى أن ما أجمل في هذه الفصول لم يقصد به الطعن في حال أحد من الناس ولا طائفة من الطوائف ، كما يعرفه القارئ نفسه من لباس المعاني وما يكسوها من الأدب والتتزه عن كلمة تشتم منها رائحة العيب على آخر . وقد يعلم من هذه النزاهة أن هذا رأى طبخناه لنطعمه بأنفسنا وننفق منه على من تلزمنا نفقته من أهلنا ، ولم يكن يخطر ببالنا عندما أجدنا طبخه أن نفيض منه على غيرنا ، لكن إذا عشا الساري إلى ضوء نارنا ، وطلب القرى منا ، فأسمعناه ما لدينا ، وعرضنا عليه أحرم من نفس الحياة ، وأهنا من خلق الأناء ، إن شاء الله ، " (١٩٠)

تعبر كلمات محمد عبده (مررت بغير تدقيق) ، (أعرف) عن مدى درايسته واحاطته بأراء المتكلمين وفلسفة ابن رشد . غير أن عبارة (أريد أن أستفيد جديدا) توحى بالتهكم ، لأنه لو أراد الاستفادة لتوقف للنظر فيما كتب مناظره ولعله يريد أن يوحى للقارئ بأن خصمه لن يأتي بجديد يعتد به في هذا الباب . أما عبارة (لم يكن لي قصد إلى النقد) فهي تكشف عن وجهته النقدية (وقد نشرت في صورة تعليقات في صحيفتي الوقائع والمنار في باب التقريظ) ، كما إنها تالفت الأنظار إلى اعتراف ضمني من قبل الأستاذ الإمام ، بأنه لم يسع للتناظر مع فرح انطون ولم يستجب إلى تحريض تلميذه محمد رشيد رضا - كما قيل - .

أما عبارة (لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة الاضطهاد في النصرانية والإسلام) ، فهي تكشف عن طبيعة عقلية الإمام الغيورة على الإسلام والمستعدة دائماً للدفاع عنه وإثبات تهاافت ادعاءات خصومه ، وتعمل في الوقت نفسه على إثارة اهتمام الجمهور بموضوع المناظرة وتلجيم السلسلة خصومه * الذين دأبوا على التشهير به

كما يفيد الأسلوب الاستنكاري المتمثل في (يخالف ما أعتقد) ، (لا يلتئم مع ما أعرف) جسامه الخطأ ووعورة موطن الزلل ، وتوحي كذلك بحسن ظن الإمام بمجلة خصمه ، والتقابل بين لفظتي (مستور ، مشهور) يفيد ان ما يعلمه عن مسائل ، علم الكلام وابن رشد هو الوجه الخفي من خطابه الذي سوف يقوم بالكشف عنه ، أما المشهور فهو ما سيتضمنه دفاعه عن الإسلام .

ويمكننا أن نتبين حرص الخطاب على الالتزام بأداب التناظر في هذه التراكيب :- (أحد من الناس) ، (طائفة) ، (ما يكسوها من الأدب) ، (التنزه) ، (رائحة العيب) ، والمراد هنا التنبيه على عدم تعمد الكاتب الإساءة إلى شخص خصمه أو ملته ، والتأكيد على ان المناظرة ليست ضد المسيحية كعقيدة ، ولكنها كشف عن عورات

* من المفارقات الغربية التي واكبت مناظرة محمد عبده وفرح انطون ، ذهاب بعض شبوخ الأهرام إلى الأخير بحريض من الخديوي عباس حلمي الثاني . معللين مناصرتهم له وسماحته في الرد على الأستاذ الإمام ، كما ذمبت هذه العصبية إلى اللورد كرومر لشكره له هجوم محمد عبده على المسيحية ، وانرضه على الرد عنها ، والتخلي عن مناصرته . غير أن كل ساعيتهم باءت بالفشل أمام تأييد الجمهور ، وكانت هذه المناظرة بمثابة اللحظة التاريخية التي فتحت فيها جل الأبواب الموصدة أمام الأستاذ الإمام لإلقاء خطابه . وقد ألفت كلماته في دفاعه عن الإسلام مشاعر كل المسلمين ، وأكسبته تأييد العامة والخاصة في سائر العالم الإسلامي .

الفكر الغربي المسيحي مقابل تسامح الإسلام كعقيدة في المقام الأول واعتدال فكر في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية .

أما عبارة (رأى طبخناه لنطعمه لأنفسنا) فالمقصود منها : ما حواه متن المناظرة من دعوة للتعقل وطلب العلم والابتعاد عن التعصب اقتفاء أثر المسلمين الأول الذين استحال على أيدهم الإسلام إلى حضارة ومدنية وأضحى أهلها خير أمة أخرجت للناس ، وقد أورد كلمة (طبخ) للتقرب من لغة العوام من جهة ، والتعبير عن مهارته في ديباجة فكره واطعامه للناس في صورة وجبة مغذية لأذهانهم من جهة أخرى . ذلك فضلا عن توضيح ما غفل خصمه عنه من دقائق الأمور الخاصة بحقيقة الشريعة الإسلامية وإثبات أن طعونه ليس لها أصل في صلب العقيدة ، بل كلها من أثر الضعف الذي أصاب المسلمين والمقصود بعبارة (لكن إذا عشا الساري إلى ضوء نارنا، وطلب القرى منا ، فأسمعناه ما لدينا . . .) تفيد استعداد الكاتب إجابة من يطلب المزيد في هذا السبيل لبسط له ما غمض وتوسع فيما أوجز .

وتشير كلمات (عشا) ، (نارنا) ، (القرى) إلى أن صاحب الخطاب أهل لمن يطلب الحقيقة ودواء للمتشكك .

أما الثوب المسجوع الذي بدت فيه بعض عبارات المناظرة فيرجع إلى لغة الخطاب المتعارف عليها آنذاك والمستحبة عند الجمهور لعلو جرسها اللفظي . وقد كشف النص كذلك عن مهارة الكاتب في فن التصوير ولا سيما في هذه الألفاظ :- (طبخ) (نار) ، (تنفق) ، (أحر)

(أهنا) التي تجعل من مناظرته صورة لمأدبة حافلة بأشهى الأطعمة ،
ويصبح بذلك صاحبها مضيفاً لخصمه .

ويمكننا أن نتبين وجود نص آخر مستتر وراء النص الملفوظ
ويتمثل في منهج التناظر الذي أراد الأستاذ الإمام ترسيخه عند
تلاميذه ، ولا ريب في أنه قد نجح في ذلك ، وتعد ردودهم على
كتابات المستشرقين خير من يعبر عن استيعابهم لهذا المنهج وقدرتهم
على تطبيقه .

على الرغم من عزوف زكي نجيب محمود عن ميدان التناظر
فيمكننا إلتماس تطبيقه للنهج الرشدي في التساجل خلال ردوده على
بعض من طعنه في دينه وإلتبس عليه مقاصد آرائه فيها هو يعبر عن
الترامه بمنطق الحجة والبرهان في رده على أحد قرائه بقوله : "
اسمع يا بني لقد أراد لي الله أن أحترف التعليم خلال أعوام زادت
عن الأربعين ، بدأت شاباً ، ومازلت أضطلع بواجباته الى يوم الناس
هذا ، فمن حقي عليك أن أقول ، ومن واجبك نحوي أن تسمع ، وإذا
لم يعجبك ما تسمعه اقتضاك خلق الإسلام ان تعارض في أدب عرفه
المسلمون وعرفته (قيمنا الشرقية ومناهجنا الحضارية وماضيها البعيد
المشرف) وهي كلها أصول أشرت على في خطابك أن أعتصم بها
... فلماذا يسبق إلى ظنك أن عقيدتي لا بد أن يصيبها الضعف إذا

شربت حضارة عصري كما شرب أسلافي المسلمين حضارة
عصرهم ، " (١٩١)

ونجده في موضع آخر يؤكد على عين المنهج المتمثل في بسط
الفكرة والدأب في الدفاع عن رأيه ، ويقول : " التعليم هو مهنتي
ومهمتي فقد انعكس ذلك في كتابتي ، كما لا بد أن يكون قرائي قد
لاحظوا ، إذ تراني أحاول التوضيح ، ما أسعفتني قدرتي ، وعندما
أكتب : تجرى معنى الكلمات . . . وكلمة ورد في حديثي شيء شعرت
إنه قد يكون غامضا . . . ، عدت إلى الفكرة المعروضة ، فوضعتها
في عبارة ثانية ، ثم في عبارة ثالثة إذا اقتضى الأمر ذلك ، وكذلك
كثيرا ما تراني أضرب الأمثلة الموضحة للفكرة المعروضة لكي أزيل
عنها غموضها ، وأظل أسوق لها الحجة بعد الحجة ، كأنني محام
يدافع عن قضية يؤمن بصوابها ، (١٩٢)

ويقول في موضع آخر : " أنه إذا أعترض معترض على الفيلسوف
فيما يقدمه ، فعليه أن يبين أدلته المنطقية التي تبرر اعتراضه ، وإما
إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية ، فذلك ليس لأنه
رأى خلافا في منطق التفكير بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة
وكفى " (١٩٣)

ويكشف البناء اللغوي عن العديد من الأمور إذ تبين عبارات :
- (اسمع يا بني) ، (احترف التعليم) ، (من حقي) ، (من واجبك
تحوى ان تسمع) ان المناظر من الشباب وربما من طلاب الجامعة

ومن ثم يصبح الكاتب بمثابة الأب والمعلم منه ، وتصريح صاحب الخطاب بذلك إعلاناً منه عن سلطته التي يجب ان تحترم على المستويين .

وتكشف عبارة (فإذا لم يعجبك ما تسمعه اقتضائك . . .) عن منهجية صاحب الخطاب وموضوعيته المتمثلة في إتاحة الفرصة لخصمه في المعارضة شريطة التزام أدب التناظر .

وتعبر هذه التراكيب (لقد أراد لي الله) ، (خلق الإسلام) (ماضينا البعيد المشرف) عن براعة المؤلف في المصادرة على المطلوب ، ودحض حجج الخصم التي لم يصرح بها بعد ، ألا وهي الشك في صدق إيمان الكاتب ، واحترامه للموروث العقدي والفكري . وتعبر هذه التراكيب (يسبق إلى ظنك) ، (حضارة عصري) ، (شرب أسلافي) ، (الضعف) عن رغبة الكاتب في تشكيك مناظره في دعواه وتوحى كذلك بثبات صاحب الخطاب على رأيه المعبر عن الأصالة والمعاصرة .

وتشير عبارات (التعليم هو مهنتي ومهمتي) ، (أحاول التوضيح) (أسوق الحجة) ، (كأنتي محام) إلى سلطة الكاتب ورسالته ونهجه في الدفاع عن رأيه . وتعبر هاتان الجملتان (قد يكون غامضاً) ، (أضرب الأمثلة الموضحة) ، عن التقليل من شأن الخصم وتجهيله رغم حرص صاحب الخطاب على التبسيط والتوضيح .

وتفصح هذه التراكيب (أعترض) ، (أدلتها المنطقية) ، (تبرر) ،
(خلل) عن التزام الكاتب بالحجة العقلية في التناظر .
كما توضح لفظة (الفيلسوف) ، (صاحب الرسالة الدينية) عن تمثّل
الكاتب لذاته في صورة الفيلسوف الذي لا يقبل في المناقشة سوى لغة
المنطق ، ويفصل في الوقت نفسه بين هذه السمة وطبيعة المناقشات
الدينية التي تعتمد في المقام الأول على مبدأ (أومن أو لا أومن)

ولا ريب في أن التحليل السابق لهذه النماذج من كتابات ابن
رشد ومحمد عبده وزكي نجيب محمود يكشف عن وحدة المنهج في
الخطاب الرشدي بينهم وتواصل آرائهم . وهو يفضح في الوقت ذاته
عسورات واقعنا المعاش . فما زالت معظم خطاباتنا الفلسفية تفتقر إلى
المنهجية في العرض والمعالجة ، وما برحت مثاقفاتنا تفصح عن
جهل المتناظرين وضحالة ثقافتهم وجهلهم لقواعد التناظر العلمي
وآدابه . أما لغة معظم خطاباتنا فهي على دربين أحلاهما سر :-
فأولهما يغالى في التّعمر اللفظي المصطنع والتحدلق في اختلاق
المصطلحات ، الذي يرمى إلى تجهيل المتلقي وخداعه وتضليله ، وقد
جنح أصحاب هذا الدرب عن مهمة الخطاب الفلسفي الأساسية ألا
وهي : التوجيه والتنقيف والإرشاد بأيسر السبل . أما الطريقة الثانية
فتتحو نحوا تلقينيا في عرض الأفكار ، ويتصور كتابها أن لديهم فصل
الخطاب ونهاية المرام . وقد انصرفوا بذلك أيضا عن غاية الخطاب

الفلسفي الذي يهدف إلى تعويد العقول على لغة الحوار وسبل الإقناع والعزوف عن التعصب ناهيك عن الخطابات المريضة التي تعجز عن مخاطبة العامة والخاصة معا وذلك بتناولها على الثوابت الثقافية -ولا سيما الدين - فتثير الجمهور وتكرهم في الفلسفة وأهلها ، ذلك فضلا عن تجاهلها قواعد اللغة المكتوب بها ومناهج عرض الأفكار وأساليب بسط الآراء ، الأمر الذي يخرجها من ميدان النقد ويدركها في سلة السثرة ولبغو الحديث . وما زال الخطاب الفلسفي عاجزا عن مخاطبة الجمهور ومفتقرا في الوقت نفسه لسلطة تؤيده وتعمل على تحقيق مراميه .

خاتمة

لعل أرنولد توينبى لم يخطأ عندما جعل التحدي والاستجابة هما معيار الحكم على خطابات أصحاب الرؤى الإصلاحية الساعية إلى إنهاض الأمم وتشبيـد الحضارات .

بيد أن الصواب قد جانبه عندما أغفل العديد من التحديات والمعوقات والعراقيل التى تحول بين أصحاب الخطابات واستجابة الرأي العام لهم من جهة ، وبين تحقق غاياتهم من جهة أخرى . فالفقر والفقر والوعى الزائف والقوى الخارجية كافية للإطاحة بكل الخطابات رغم إخلاص أصحابها لها .

وإذا ما نظرنا للخطاب الرشدى في صورته الثلاث نجد أصحابه لم يتقاعسوا ولم تفتقر عزائمهم في أداء رسالاتهم التوجيهية وعلى الرغم من ذلك لم تتحقق مساعيهم ولم تتجاوز الثقافة العربية أزماتها .

فما زال التوفيق بين النقل والعقل ، والدين والعلم ، في حاجة لصفوة ممتازة من المستنيرين للقيام بعملية التأويل التي تفضي التعارض بينهم . ويجب أن نسلم بأن وجود مثل هذه الفئة ، يصعب تحقيقه في ظل

البرامج التعليمية المتردية في معاهدنا العلمية ومؤسساتنا الدينية ، ذلك فضلا عن معارضة المتعالمين من المتعصبين الذين ألفوا التقليد .

وما زالت علاقة الأنا بالآخر تحتاج إلى أن توضع معايير وأسس متفق عليها بين من يحتلون منابر التنقيف والتحديث ، بل يجب النظر إلى هذه القضية من زاوية أخرى ألا وهى : علاقة الآخر بالأنا ، فلما

لا نفترض دائما أن القضية محصورة في قبولنا للثقافة الغربية من عدمه ! ولما لم نتساءل هل الغرب يقبلنا ؟ ، وهل هو صادق النية في مساعدتنا ؟ ، وهل كل ما نطلبه أو نسعى إلى تحقيقه يقدمه لنا ويعيننا عليه . كما فعل أسلافنا معه - ؟! ، وهل هو متسامح معنا بنفس الدرجة التي نتنازل بها عن كل ثوابتنا حتى أصبحنا أقزاما لا ينبغي علينا تقليب عطية سادتنا ؟

أما قضية مطابقة النظر والعمل أو موافقة أقوالنا لأفعالنا فهذه أيضا مرهونة باستقامة نظمنا التربوية ، وبرامجنا التعليمية ، ومؤسساتنا السياسية ، ومنابرنا الدينية ، وأجهزتنا الإعلامية، وتوجهاتنا الثقافية .

وإذا ما انتقلنا بالحديث إلى الخطاب الفلسفي المعاصر في ثقافتنا العربية فسندرك أنه يسير من السيئ إلى الأسوأ في معاهدنا الأكاديمية ، ويفتقر إلى المنهجية والموضوعية والاتساق في منتدياتنا الفكرية ومنابرنا الثقافية .

وخلق بنا أن نعيد السؤال المطروح : ما الخطاب ؟ وقد أجهز الذئب على الجياد الثملة ، التي قيدها الثبات ، وأضلتها أحلام اليقظة ولمن نصغي ؟ إلى ابن الوليد الذي أبى إلا أن يمتطى فرسه في حرب الكواكب ويتحصن بقلاع الماضي التي هدمتها القنابل . أم نصغي لأبى الوليد الذي فصل المقال ودعى للوصل ، فحرق كلماته وقطع

الاتصال ؟ ، أم ننصت للوليد الذي برأ يوسف فأهملوه؟ أم لكليم المهد
الذي خانوه؟

ولمن يوجه الخطاب ؟ لأفروديت التي مزقت الحجاب ؟ أم للصائم
الذي لم يجد عند الإفطار إلا السراب؟ ، أم لشمشون الذي أجتز شعره
فمزقته الحراب؟ ، أم للحكيم الذي ينتظر نبوءة الغراب ؟؟

المصادر والمراجع حسب ورودها في البحث

- (١) جورج شحاتة فتاوي : مؤلفات ابن رشد مهرجان ابن رشد ، تقديم محيى الدين صابر ، تصدير : إبراهيم مدكور ، المطبعة العربية الحديثة القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ٨٦
- (٢) محمد سعيد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس دولة الموحدين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ج ٥ ، ص ١٣٦
- (٣) أحمد أميسن : حسي ابن يقطين عند ابن سينا و ابن طفيل والسهروردي ، دار المعارف ، القاهرة ، ب.ب.ب ، ص ٧ : ١٤
- (٤) أحمد بكير محمود : المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب ، دار قتيبة ، دمشق ، ١٩٩٠ ، ص ٢٨ : ٢٠
- (٥) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس دولة الموحدين ، ج ٥ ، ص ٢٣٥ ، ٢٤٢ : ٢٣٩
- (٦) نفس المرجع ، ص ٢٤٤
- (٧) محمد يوسف موسى : ابن رشد الفيلسوف ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ب.ب.ب ، ص ٨٣ : ٨٦
- (٨) عبد الرحمن التليسي : ابن رشد الفيلسوف العالم ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، ١٩٩٨ ، ص ١٩
- (٩) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس دولة الموحدين ، ج ٥ ، ص ٢٢٣ : ٢٢٧
- (١٠) جورج شحاتة فتاوي : مؤلفات ابن رشد ، ص ٨٦
- (١١) محمد عابد الجابري : مدخل كتاب الضروري في السياسة لابن رشد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٣٧ ، ٣٨
- (١٢) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس ، ج ٥ ، ص ١٦٦ : ١٦٨
- (١٣) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، ترجمة : عادل زعتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٤٧ : ٤٩
- (١٤) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، تحقيق وتقديم : محمد حمادة ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ج ٣ ، ص ٢٨٩

- (١٥) زكى نجيب محمود : ابن رشد في تيار الفكر العربي ، بحث في : مهرجان ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الجزائر ، ١٩٧٨ ، ص ٢
- (١٦) تشارلس ادمس : الإسلام والتجديد في مصر ، تقديم : مصطفى عبد الرزاق ، ترجمة : عباس محمود ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٣٥ ، ص ٨١ : ٨٦
- (١٧) عباس محمود العقاد : عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ١٩٣ ، ١٩٤
- (١٨) عثمان أمين : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٤٠ : ٤٩
- (١٩) عبد المنعم حمادة : لمحات من حياة الإمام محمد عبده ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ع ٣١ ، ١٩٦٣ ، ص ١١٨
- (٢٠) نفس المرجع ، ٧٨
- (٢١) محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج ١ ، ص ٣٣ ، ٣٤
- (٢٢) نفس المرجع ، ص ٣٣
- (٢٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٢ ، ص ٣٤٣
- (٢٤) مصطفى كامل : أوراق مصطفى كامل ، تحقيق : يواقيم رزق مرقص ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، ص ٤٨ ، ٤٩
- (٢٥) عبد الجواد سليمان : الشيخ محمد عبده امام المجددين في الإسلام ، مطبعة أحمد مخير ، القاهرة ، ب ١٠ ، ص ١١
- (٢٦) زكريا سليمان بيومي : التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٨٢
- (٢٧) احمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ١٢٣ ، ١٢٤
- (٢٨) محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ١١ ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٤ ، ١٤٥
- (٢٩) محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج ١ ، ص ٣٣
- (٣٠) عبد المنعم حمادة : لمحات من حياة الأمام محمد عبده ، ص ١١٧ ، ١١٨
- (٣١) عباس محمود العقاد : عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده ، ص ١٤٤ : ١٥٣

- (٣٢) زكى نجيب محمود : فلسفة وفن ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٩ : ١١
- (٣٣) زكى نجيب محمود : عربي بين ثقافتين ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٣ ، ص ١١
- (٣٤) أحمد ماضى : العقل والعقلانية ، مقال فى الكتاب التذكاري لزكى نجيب محمود ، إشراف تقديم : حسن حنفي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٣
- (٣٥) خديجة العريزى : التراث والقيم والدين ، مقال : فى الكتاب التذكاري لزكى نجيب محمود ، ص ٤٥٤ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨
- (٣٦) عبد الباسط سيدا : الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج فكر زكى نجيب محمود الفلسفي ، تقديم : طيب تيريني ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ١٨٨
- (٣٧) عسلاء متولي محمد : الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي عند زكى نجيب محمود ، بحث غير منشور ، رسالة دكتوراه : كلية الآداب ، جامعة طنطا ، قسم الفلسفة ، ١٩٩٩ ، ص ١٧٤
- (٣٨) فوزية عبد مرجى : مراحل التطور الفكري : مقال : فى الكتاب التذكاري لزكى نجيب محمود ، ص ٦٧ : ١٠٤
- (٣٩) إسماعيل عبد الفتاح إمام : جامعة الكويت خمس سنوات خصبة في حياة الفيلسوف ، مقال : فى الكتاب التذكاري لزكى نجيب محمود ، ص ١٦٠ ، ١٦١
- (٤٠) عاطف العراقي : القضايا الفكرية في حياتنا المعاصرة من منظور تنويري : مقال فى الكتاب التذكاري لزكى نجيب محمود ، ص ١٩٦
- (٤١) محمود أمين العالم : من التحليل الجزئي إلى الرؤية الشاملة : مقال : فى الكتاب التذكاري لزكى نجيب محمود ، ص ٣٧٠
- (٤٢) زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٤١٣ ، ٤١٤
- (٤٣) زكى نجيب محمود : ابن رشد فى تيار الفكر العربي ، مقال : فى كتاب مهرجان ابن رشد ، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، ص ٣
- (٤٤) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٩٣ ، ص ٢١٥
- (٤٥) زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣٤٩ ، ٣٥٠
- (٤٦) نفس المرجع ، ص ٤١٥
- (٤٧) نفس المرجع ، ص ٧٥
- (٤٨) زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ : ٥١
- (٤٩) زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٧٥

- (٥٠) نفس المرجع ، ص ٩٠
- (٥١) زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص ٣ ، ٤
- (٥٢) زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٩٠
- (٥٣) نفس المرجع ، ص ٣٠٦
- (٥٤) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٢ ، ص ٥٠٣ : ٥٠٩
- (٥٥) محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ٢٤٠
- (٥٦) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ح ٥٠
- (٥٧) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص ١٥٧
- (٥٨) محمد مديسن : نقد الخطابات الوضعي في خرافة الميتافيزيقا التمييز بين الميتافيزيقا والدين ، بحث غير منشور ، ٢٠٠٢ ،
- (٥٩) زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣٠٨ : ٣٧٢
- (٦٠) نفس المرجع ، ص ٤١٦
- (٦١) نفس المرجع ، ص ٨٥
- (٦٢) نفس المرجع ، ص ٢٥٣
- (٦٣) نفس المرجع ، ص ١١٥ : ١١٧
- (٦٤) زكى نجيب محمود : في حياتنا العقلية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٩ ، ص ٦
- (٦٥) زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ١٤٠ ، ١٥٣
- (٦٦) نفس المرجع ، ص ٩٣
- (٦٧) نفس المرجع ، ص ١٣٢
- (٦٨) نفس المرجع ، ص ٩٩
- (٦٩) على لبن : الغزو الفكري في المناهج الدراسية أولا في العقيدة في الرد على زكى نجيب محمود ، دار الوفاء ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩١ ، ص ١١ : ١٥
- (٧٠) عبد الحى الغرماوى : صحوة في عالم المرأة رد على الدكتور زكى نجيب محمود ، مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٩ : ٢٨

- (٧١) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٢ ، ص ٦
- (٧٢) رجب بوديوس : ما الفلسفة ، الدار الجماهيرية للنشر ، ليبيا ، ب٠ت ، ص ١٠٣ : ١٠٥
- (٧٣) برتراند رسل : تساريف الفلسفة الغربية ، ترجمة : زكى نجيب محمود واحمد أمين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط٣ ، ب٠ت ، ج١ ، ص ٦
- (٧٤) كارل ياسبرز و وليام جيمس : مشكلات فلسفية ، ترجمة : محمد فتحي الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٢٣
- (٧٥) جان بول سارتر : ما الأدب ، ترجمة وتقديم : محمد غليمى هلال ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٥٨
- (٧٦) the Johns Hopkins Guide to literary theory and criticism Edited: Michael Groden Kreiswirth the Johns Hopkins university press ، Baltimore P٢٠٧-٢١١ ١٩٩٤ and London
- (٧٧) عبد الوهاب جعفر : البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٧٨ ، ص ٣١
- (٧٨) IPID: P ٢٧٨
- (٧٩) Michel foucault. Language. Counter. Memory. Practice selected Essays and Interviews. Donaldf. Bouchard. (Ed) and (tr). New Yerk : Cornell university press . ١٩٧٧ . P١١٣ : ١٣٧
- (٨٠) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة والاتصال ، تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٣ ، ص ٢٢
- (٨١) نفس المرجع ، ص ٣١ ، ٣٢
- (٨٢) نفس المرجع ، ص ٣٣ ، ٣٤
- (٨٣) الموسوعة الفقهية : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ج٢ ، ص ٤٩
- (٨٤) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٦٦ ، ٦٧
- (٨٥) ليون جوتيه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ١٨٣
- (٨٦) سامانف العراقي : المنزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ — ١٩٧٩ ، ص ٣١٢

- (٨٧) عبد المجيد الغنوشي : التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي ، مقال في مجلة ، الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ، ج ٨ ، ١٩٩٩ ، ص ٢١
- (٨٨) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط ، دار المعارف - القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٨٩ ، ٩٣
- (٨٩) مجدي محمد إبراهيم : مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ، تصدير : عاطف العراقي ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ٩١ ، ١٠٣
- (٩٠) حسن حنفي : الاشتباه في فكر ابن رشد ، مقال في مجلة : عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، م ٢٧ ، ج ٤ ، ١٩٩٩ ، ص ١٢٩
- (٩١) ناصر ونوس : ابن رشد وعصره من زوايا متعددة ، مقال في مجلة : عالم الفكر ، ص ١٩٩
- (٩٢) إبراهيم صقر : مشكلات فلسفية ، تصدير : عاطف العراقي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ٢٧ ، ٣٠
- (٩٣) منى أبو زيد : المدينة الفاضلة عند ابن رشد ، دار منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٠ ، ص ٢٧
- (٩٤) عبد المجيد الغنوشي : التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي ، ص ٢٠
- (٩٥) عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن خفيل ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ص ١٧٧
- (٩٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٣ ، ص ٣٢٥
- (٩٧) نفس المرجع ، ص ٣٢٩
- (٩٨) نفس المرجع ، ص ٣٥٨
- (٩٩) نفس المرجع ، ص ٣٠٢
- (١٠٠) نفس المرجع ، ص ٣٢٨
- (١٠١) نفس المرجع ، ص ٣٥٩
- (١٠٢) نفس المرجع ، ص ٣٠١
- (١٠٣) نفس المرجع ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢
- (١٠٤) نفس المرجع ، ج ٤ ، ص ٢٨٢

- (١٠٥) مسنى أبو زيد : منهج محمد عبده في دراسة العقيدة ، بحث في كتاب الشيخ محمد عبده مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي ، إشراف و تصدير : عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧، ص٢٥٩ : ٢٧٠
- (١٠٦) محمد حمدي زقزوق : مكانة العقل في فكر الشيخ محمد عبده ، بحث في كتاب الشيخ محمد عبده مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي ، ص٦٠ ، ٦١
- (١٠٧) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص١٦٢
- (١٠٨) زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص٣٢ ، ٤٧ ، ٤٨
- (١٠٩) زكى نجيب محمود : وجهة نظر . مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص١٤٦ ، ١٤٧
- (١١٠) زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص٢٧٢
- (١١١) زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص٤٣
- (١١٢) زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٨٧ ، ص٢٦١ : ٩٥٩
- (١١٣) زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٧ ، ص١٣٣ ، ١٣٤ ،
- (١١٤) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص٢٠٨ : ٢١٢
- (١١٥) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص١٧
- (١١٦) زكى نجيب محمود : قي تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص٣٣٠
- (١١٧) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص: ٣٣
- (١١٨) مسنى أبو زيد : الفكر الديني عند زكى نجيب محمود ، تصدير : عاطف العراقي ، دار الهداية ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص٩٨ ، ٩٩ ، ٢٣٤ : ٢٣٦
- (١١٩) عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر قضايا وشخصيات ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص٥٠٣
- (١٢٠) أحمد ماضي : العقل والعقلانية ، بحث في الكتاب التذكاري لزكى نجيب محمود ، ص ٢٧٠

(١٢١) محمد مدين : نقد الخطاب الوضعي في خرافة الميتافيزيقا التمييز بين الميتافيزيقا والدين ، ص ٢٠

(١٢٢) خديجة العزیزی : التراث والقيم والدين ، بحث ، في الكتاب التذكاري لزكي نجيب محمود ، ص ٤٥٧

(١٢٣) إمام عبد الفتاح إمام : زكي نجيب محمود في جامعة الكويت ، مقال في مجلة : عالم الفكر ، م ٢٧ ، ع ٣ ، مارس ١٩٩٩ ، ص ٢١٣ ، ٢١١

(١٢٤) مصطفى النشار : بين قرنين معا إلى الألفية السابعة ، دار قباء ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٣٤ ، ٣٥

(١٢٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، صححه وراجعته : مصطفى عبد الجواد ، ص ٧٧

(١٢٦) إبراهيم صقر : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠

(١٢٧) نفس المرجع ، ص ٩٣

(١٢٨) عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص ١٥٨

(١٢٩) إبراهيم صقر : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار العلم ، الفيوم ، ٢٠٠٠ ، ص ٩٥ : ٩٢ .

(١٣٠) محمد عابد الجابري : مقدمة كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ، مركز دراسات

الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٦٩ ، ٧٠

(١٣١) محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٣

(١٣٢) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٣ ، ص ٢٩٧

(١٣٣) نفس المرجع ، ص ٢٩٨

(١٣٤) منى أبو زيد : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود ، ص ٢٣٦

(١٣٥) نفس المرجع ، ص ٢٤٣

(١٣٦) عزمي زكريا : قضية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي الحديث خلال النصف الأول من القرن العشرين : بحث غير منشور ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، قسم الفلسفة ، ٢٠٠٠ ، ص ٢٣٢

(١٣٧) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص ١٣٥ ، ١٣٦

- (١٣٨) زكى نجيب محمود : هذا العصر ثقافته ، ص ٢٤٢
- (١٣٩) عبد الله محمود شحاتة : منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ب. ت. ، ص ٣٣
- (١٤٠) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٢٨
- (١٤١) نفس المرجع : ص ٢٨ ، ٢٩
- (١٤٢) نفس المرجع : ص ٢٩ ، ٣٠
- (١٤٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٣ ، ص ٣١٧
- (١٤٤) نفس المرجع : ص ٣١٩
- (١٤٥) نفس المرجع : ص ٣٤٩
- (١٤٦) نفس المرجع : ص ١٨٩
- (١٤٧) نفس المرجع : ص ٣٨٢
- (١٤٨) زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ٩٣ ، ٩٤
- (١٤٩) زكى نجيب محمود : عن الحرية أحدث ، ص ٢٣٠
- (١٥٠) زكى نجيب محمود : في تحديث الثقافة العربية ، ص ٤٧٢
- (١٥١) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربي ، ع ٢٧ ، ١٥ / أبريل / ١٩٩٠ ، ص ١٦٣
- (١٥٢) زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ١٦٧
- (١٥٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٥٤
- (١٥٤) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٨١
- (١٥٥) نفس المرجع : ص ١٥٠
- (١٥٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ١ ، ص ٣٣٧
- (١٥٧) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢٠ ، ٢١
- (١٥٨) بسول ريكور : من النص إلى الفعل ، ترجمة : محمد برادة وحسان برقية ، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، القاهرة ، ٢٠٠١

- (١٥٩) ميشيل فوكو : نظام الخطاب ، ترجمة : محمد سبيلا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ١٠ : ١٧ ،
- (١٦٠) الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق : عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ب ٠ ت ، ص ٦٤ : ٦٨
- (١٦١) ابن رشد : تلخيص الخطابة ، تحقيق : عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، ص ٨ : ١٥ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٦٠ ،
- (١٦٢) أحمد عبد المهيمس : إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ، تصدير : عاطف العراقي ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ٢٠٠١ ، ص ٣٥٣ : ٣٥٥
- (١٦٣) ابن رشد : تلخيص الخطابة ، ص ٢١٢
- (١٦٤) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٣١
- (١٦٥) نفس المرجع : ص ٣٥
- (١٦٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٣ ، ص ١٣٦
- (١٦٧) نفس المرجع : ص ١٥٣
- (١٦٨) نفس المرجع : ص ٤٨٣
- (١٦٩) نفس المرجع : ص ٣٤١
- (١٧٠) نفس المرجع : ص ٢٦٣
- (١٧١) نفس المرجع : ج ٢ ، ص ٤٣٦ ، ٣٤
- (١٧٢) نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ١٣٤
- (١٧٣) نفس المرجع ج ٢ ، ص ٣٧٩
- (١٧٤) زكي نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، ص ١١٠
- (١٧٥) زكي نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١٠١ ، ١٠٢
- (١٧٦) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣٢٧
- (١٧٧) نفس المرجع : ص ١٤٦ ، ١٤٧
- (١٧٨) زكي نجيب محمود عن الحرية أتحدث ، ص ٢٣١
- (١٧٩) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٢٥١

- (١٨٠) زكي نجيب محمود : في تحديث الثقافة العربية ، ص ١٢٥ : ١٢٧
- (١٨١) زكي نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ٢٣ : ٢٤
- (١٨٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، إشراف : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٥٠٧
- (١٨٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٣٢ ، ص ٣٨٧
- (١٨٤) زكي نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٨٠ ، ١٨١
- (١٨٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إشراف : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ١٠٠
- (١٨٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٥ ، ص ٤٤٣ ، ٤٤٤
- (١٨٧) زكي نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢٧ : ٢٩
- (١٨٨) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٠٥ ، ١٨٨ ، ٥٥٨
- (١٨٩) فسرر أنطون : ابن رشد وفلسفته ، تقديم طيب تيزيني ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ١٦٤ ، ١٦٥
- (١٩٠) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٣ ، ص ٣٦٨
- (١٩١) زكي نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٤
- (١٩٢) عبد الحى الفرماوى : ضحوة في عالم المرأة ، ص ٢٣
- (١٩٣) زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص (و)

الفهرس

مقدمة-----	ص ٣
مفهوم الخطاب	
الخلفية التاريخية والثقافية للخطاب الرشدى-----	١١
ابن رشد واللحظة المناسبة لإلقاء الخطاب-السلطة ومعوقات إستئناف الخطاب-محمد عبده وتحدى المعوقات واستجابة رأى العام ونجاح الخطاب-زكى نجيب محمود ورحلة الإنتقاء وإعادة البناء-الخطاب الرشدى النقدى التوجيهى-	
مضمون الخطاب الرشدى وغايته-----	٤٥
خطاب واحد وصيغ ثلاث- - ابن رشد ومنهج جديد فى التوفيق - محمد عبده والعقلانية الرشدية - زكى نجيب محمود والرشدية الجديدة.	
قضية النقل والعقل-----	٤٨
قضية الدين والعلم-----	٦٩
قضية الأنا والآخر-----	٧٦
قضية النظر والعمل-----	٨٤
منهج الخطاب الرشدى ولغته-----	٨٩
منهج واحد وثلاثة أساليب - ابن رشد ينتحل منهج الخطاب ويحدد دروبه الثلاثة -	

محمد عبده وتطور لغة الخطاب- زكى نجيب محمود ونهج ابن رشد ولغة التحليليين .

٩٦	خطاب الخاصة -----
١٠٣	خطاب العامة-----
١١٠	خطاب التناظر-----
١٢٣	خاتمة-----
١٢٧	المصادر والمراجع حسب ورودها فى البحث-----

رقم الإيداع ٩٥٧٠٠ / ٢٠٠٢